cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 58 / Bahar 2009

Feminizm



YKY
Yapı Kredi Yayınları

cogito

Feminizm

Sayı: 58 Bahar 2009

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 58 Bahar, 2009
2. baskı: Mart, 2013
ISSN 1300-2880

**Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:**
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Katkıda Bulunanlar:
KORKUT TANKUTER

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Yayın Sekreteri:
AYŞE CANIPEK

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Evren Sanayi Sitesi Yanı Örnek Mah.
1590 Sok. No: 32
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63

Yapı Kredi Yayınları: 2887

Genel Yayın Yönetmeni:
RAŞİT ÇAVAŞ

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi, No: 161 Beyoğlu 34433/İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals - Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı - Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

Geçen Sayıdakiler

Feminizm

Bu özel dosyaya kısaca "Feminizm" adını vermeyi uygun gördük, çünkü ataerkil kültürel ve toplumsal sistemde Kadın kategorisinin net bir tanımını yapma girişimiyle başlayıp, dişil öznelliğin bu sistem dahilinde nasıl dillenebileceğine dair arayışlarla devam eden, rasyonel söylemin sözde doğallığını altüst etme yolundaki postyapısalcı, psikanalitik, Marksist, fenomenolojik, epistemolojik okumalardan ve bu farklı okumaların birbirlerine yönelttiği eleştiriler ve bu okumalar arasındaki kesişme noktaları üzerinden feminist kuramın sürekli evrilişine tanıklık eden metinlerden oluşan bir seçki bu. Bu haliyle, Türkiye'de feminist kuramın alımlanışına önemli bir katkıda bulunacağını ve taze soluklu ve üretken tartışmalara meydan vereceğini umuyoruz.

Simone de Beauvoir'ın, 1949'da kaleme aldığı *İkinci Cinsiyet* feminist çalışmalar açısından hâlâ büyük öneme sahip ve de Beauvoir'ın feminist kuramın en temel metinlerinden birini ele alırken tartışmaya açtığı çok sayıda fikrin en "ilgi göreni" olan "Kadın doğulmaz, kadın olunur" sözü, 1970'lerde geliştirilecek olan feminist çalışmaların anahtar kavramı "toplumsal cinsiyet"in ve biyolojik cinsiyet / toplumsal cinsiyet ayrımının en temel ifadesi olmuş. Erkeklik tasarımının tarihsel bir düşünce, kadınlığın da toplumsal, kültürel ve tarihsel bir durum olduğu tespitinin ifadesi olan "Kadın doğulmaz, kadın olunur" sözü, erkeklerle olan ilişkilerinde asla özne haline gelemeyen bir nesne rolü biçilen kadının çelişkili durumunun da bir ifadesi adeta. Bir yandan erkekle ilişkisi üzerinden tanımlanan kadın, bir yandan da mutlak ötekiliği temsil eder. Erkek özne kadını radikal bir başkalık alanında

nesneleştirir ama bir yandan da cinsel ilişkiye girmek ve neslini devam ettirmek için ona ihtiyaç duyduğundan onunla bir yakınlık kurar. Hegelci bir efendi köle ilişkisinde, kadın hem erkeğin varlığını devam ettirmesi için elzemdir, hem de bir nesne, radikal bir öteki konumundadır.

"Kadın olunmaz, kadın doğulur" fikri ve "Bilinen tüm toplumlarda kadın hep öteki/başkası olarak ele alınmıştır" iddiası arasındaki ilişkinin yeterince izlekleştirilmediğinden yola çıkarak, toplumsal cinsiyetlendirmenin ötekileştirmekle eş düştüğünü öneren Zeynep Direk, dosyanın açılış makalesi "Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği" başlıklı makalesinde, kadını "içkinlikte bir varlık" olarak tesis eden abjeksiyon mekanizmasının işleyişini serimleyip, de Beauvoir'ın, cinsiyetler arası farklılıkların, cinsiyetler arası ilişkilerde bir egemenlik sorunsalı değil de bir karşılıklı tanımaya götüreceğini öngördüğü eros etiği üzerinden, filozofun eşitlik içindeki farklılığı düşünme girişimini özetliyor. Bir eşitlik feministi olan de Beauvoir kadının ev içi emeğe odaklanarak içkinlikte hapsolmak yerine, bağımlılıktan kurtularak hakiki aşkınlık yoluna yönelip özgürleşmesinin yolunu gösteriyor.

"Kadın olunmaz, kadın doğulur" tespitinin bir çeşitlemesini de, lezbiyen feminizmin dönüm noktası sayılan çok sayıda eser vermiş Fransız feminist Monique Wittig'in aynı adlı makalesinde sunuyoruz. Erkek / kadın kategorilerini sorgularken, kadın kategorisinin doğallaştırıldığını, kadının kimliğinin doğal bir gerçek olarak görüldüğünü, oysa kişinin ancak toplumsal yapılar olan cinsellik ve toplumsal cinsiyet üzerinden kadın olduğunu tartışıyor. Bu tartışma okuru elbette biyoloji ve toplum ilişkisini de tekrar düşünmeye sevk ediyor. Kadınların bu "doğal" addedilen ayrımı sorgulamayarak, sürekli ezilen taraf konumunda oldukları topluma başkaldırma şanslarını da ellerinden kaçırdıklardıklarını öne süren Wittig için, "kadın" sadece heteroseksüel düşünce dizgesinde anlamlı bir kategori. Bireyin özgürleşmesi için yapılması gereken arzunun serbest bırakılması ve toplumsal cinsiyetin toptan iptalidir.

Fatmagül Berktay, "Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik" başlıklı makalesinde, cinselliğin toplumsal inşasının feminist eleştirilerini, Michel Foucault'nun katkılarına da değinerek ele alırken, sabit bir biyolojik olgudan çok bir kurgu olan cinselliğin toplumsal örgütlenişinin daima karmaşık tarihsel bağlamlar dahilinde biçimlendiğini vurguluyor.

Judith Butler'ın *Gender Trouble*'dan (*Toplumsal Cinsiyet Belası*) 14 yıl sonra yayımlanan *Undoing Gender* kitabından seçtiğimiz, "Toplumsal Cin-

siyet Düzenlemeleri" başlıklı makale, biyolojik cinsiyetle toplumsal cinsiyet ayrımının kültürel bir çözümlemesinden çok toplumsal cinsiyetin normatif örnekleri üzerinden giderek, iktidarın tabi kılma süreçleri üzerinden icra ettiği düzenlemelerin toplumsal cinsiyeti üretmekte olduğunu gösteriyor. Foucaultcu üretken iktidar kavramı üzerinden toplumsal cinsiyet normları okumasında Butler eril ve dişil kavramlarını üretip doğallaştırmakta kullanılan mekanizma olan toplumsal cinsiyetin, tam da bu terimleri yapısöküme uğratıp, doğallığından çıkartmakta kullanılacak araç da olabileceğini savlıyor.

Butler'ın, toplumsal cinsiyetin toplumsal performanstan başka bir şey olmadığı ve heteroseksüel ikiliği içerdiği tespitinden hareketle, toplumsal cinsiyet alıntılarıyla oynayarak radikal siyaset yapmayı önerdiği *Toplumsal Cinsiyet Belası*'nda geliştirdiği kuram, biyolojik cinsiyet / toplumsal cinsiyet ayrımını başarıyla sorguladığı teslim edilmekle birlikte, eleştirdiği ikiliğin ve ayrımın ötesine geçememekle eleştirilmişti. Iris Marion Young, "Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet" başlıklı makalesinde toplumsal cinsiyet kavramını tümüyle terk edip, Simone de Beauvoir'ın varoluşsal fenomenolojisine ve bu fenomenolojinin merkezindeki yaşanan beden kategorisine dönüşü öneriyor. Biyolojik cinsiyet / toplumsal cinsiyet kategorizasyonunun aksine biyolojik temelli olmayan ve doğa / kültür ayrımını reddeden "yaşanan beden" kategorisi ve politik ve toplumsal bağlamda ifade bulan bedenlenen öznellik kadının bedeni üzerindeki kısıtlamalardan kurtuluşunun bir yolu.

Gertrude Postl'ın Irigaray'ın taklit (*mimesis*) kavramının olası politik içerimlerini inceleyen makalesi "Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme: Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası"nda, Luce Irigaray'ın, kadının mevcut söylemsel ekonomiye katılımının tek yolu olarak gördüğü taklitçiliğin sayısız icra alanından biri olan filozofları tekrar okuma pratiğinin "incelikli ve altüst edici dilsel müdahaleler" için ayrıntılı bir plan görevi gördüğü gösteriliyor. Irigray'ın tekrar yazdığı filozoflardan biri olan Hegel'in *Antigone* okumasının bir tekrar okuması olan "Cemaatin Ebedi İronisi"nde, Hegel'in *Fenomenoloji*'sindeki etik tartışmasının bu okumada temellendiği gösterilir. Irigaray'ın cinsel farklılığın filozofların metinlerinde halihazırda bulunduğunu ama cinsel farklılık üzerine düşünülmediğini, "filozofları tekrar yazarak" gösterdiği kitabı *Speculum*'dan seçtiğimiz bu metin, taklitçi okuma pratiğinin en incelikli örneklerinden biri.

Sara Ahmed, feminist etik, zaman ve ötekilik üzerine makalesi "Bu Öteki ve Başka Ötekiler"de, bu ötekine ve bunun devamında başka ötekilerle yakınlaşmanın, onlarla yüz yüze gelmenin, feminist bir "biz" oluşturmanın, bir birliktelik, bir bütünlük sağlamakla mümkün olabileceğini, ancak o zaman, feminizmin etik ve politik koşullarının uyum içinde yerine getirileceğini tartışıyor.

Tina Chanter psikanalitik ve postyapısalcı feminist kurama Deleuzecü yanıtlar üzerine makalesinde, psikanalitik feminist kuramı Julia Kristeva'nın psikanalizin haritasını yeniden çizişi üzerinden ele alıp, Derrida'mn ikili karşıtlıklarının feminizm için önemini özetledikten sonra, hem psikanalizden ilham alan feminizmi hem de postyapısalcı kuramı eleştiren Deleuzecü feminizmi, Deleuze ve Guattari'nin feminist kurama yeni bir soluk getiren deneysel ve olumlayıcı felsefeleri üzerinden inceliyor.

Deleuze ve Guattari'nin felsefi katkılarından ilham alan kayda değer feminist kuramcılardan biri olan Rosi Braidotti, "Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası" başlıklı makalesinde, çalışmalarının esas izleklerinden birini oluşturan göçebe aktivizmini, çağdaş sanat çalışmaları üzerinden ele alıyor. Özneyi "bedenlenmiş tekilliği üzerinden tekrar düşünme yolunda yerleşik ve oldukça siyasallaştırılmış bir girişim" olarak nitelediği bir konumdan, insani ekonomik döngülerin biçimlendirdiği toplumsal ve bölgesel koşulları araştırıyor ve üçüncü milenyumun başlangıcında postmodern feminizmin öncüllerini radikalleştiren posthümanist feminist yaklaşımın önemini vurguluyor.

Elizabeth Grosz da, doğa / kültür ayrımı üzerine tartışmaya yepyeni bir soluk getirdiği söyleşisinde, Deleuze ve Guattari'nin ve Charles Darwin'in projelerinin feminist kurama katkılarım, temsil sorununu ve olumlamaya olan ihtiyacı tartışırken, bize "yeni bir dünya, yeni bir beden, gelecek olan bir halk" verebilecek tek şeyin sanat olduğunun altım çiziyor.

Hande Öğüt, feminist sinema üzerine makalesinde, "toplumsal cinsiyet farklılığını kadın bakış açısıyla sunan ve cinsiyetler arasındaki asimetrik iktidar ilişkisine dair eleştirel bir farkındalık sergileyen filmler" üzerinden, feminist film eleştirisinin ayrıntılı ve güncel özetini veriyor. Herta Nagl-Docekal "Feminist Felsefenin Geleceği" başlıklı makalesinde feminist projenin geleceğini, felsefi antropoloji, etik ve siyaset felsefesi alanlarında kadın meselesi üzerinden ele alıyor. Gülnur Elçik'in "İğdiş Edilmiş Güzellik" başlıklı makalesi, dişi öznenin elde edilmiş olamayan ve sürekli erişilmeye ça-

lışılan bir "arzu" olan güzellikle ilişkisinin ve onunla mücadelesinin kısa bir tarihçesi. İmge Oranlı "On Dokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Irkçılık ve Cinsiyetçilik" başlıklı yazısında ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin bedene dair söylemlerini, Avrupa'nın sömürgeci dönemindeki uygulamalar ışığında çözümlüyor.

Serpil Sancar, Ülkü Özakın ve Yasemin Akis'in Türkiye'de feminizm ve kadın hareketi üzerine söyleşilerinde, feminist hareketin ve kadın çalışmalarının Türkiye'nin güncel bağlamında ne durumda olduğunu, feminist kuramı politik söylemin içine yerleştirmenin yollarını tartışıyorlar.

Dicle Koğacıoğlu, namus cinayetleri üzerine incelemesinde, Türkiye'nin her daim güncel sorunu olan namus cinayetleri hakkında üretilen gelenek söyleminin eleştirel bir çözümlemesini sunuyor ve gelenek söyleminin değişik iktidar bağlamlarındaki etkisini sorguluyor. Esra Arsan, Ezgi Ünalan, Seda Türkoğlu'nun Güzin Abla üzerinden medyada cinsiyetçiliği inceledikleri çalışmalarında, geleneksel cins kimliklerinin gazete yazılarında yeniden üretilişi araştırılıyor. Hande Birkalan-Gedik'in "Türkiye'de Feminizmi ve Antropolojiyi Yeniden Düşünmek" başlıklı makalesi, feminist kuramla antropolojinin bir arada yürütülmesi vurgusunun öne çıktığı, Türkiye'de feminist etnografya ve feminist antropoloji çalışmaları üzerine eleştirel bir inceleme. Mehmet Bozok'un "Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklik Üzerine Eleştirel Düşünceler" başlıklı makalesi, sadece dişil öznenin değil eril öznenin de ataerkil sistemde mağdur konumuna düştüğünü savlayan çalışmaların ışığında, erkeklerin feminist olup olamayacağı yollu sorunun artık geçerli olmadığını, önemli olanın "bu erkeklerin nasıl feminist kuram yaptıkları ve söz konusu fikir ve politikaların genel anlamda feminizm için barındırdığı kuramsal ve politik önem" olduğunu tartışıyor.

Feminizm Özel Sayısı, yayın kurulu üyemiz Zeynep Direk'in yol gösterici katkıları ve danışmanlığı olmadan mümkün olmazdı. Kendisine okurlarımız ve dergi adına teşekkür ediyorum.

Şeyda Öztürk

dosya

feminizm



Simone de Beauvoir: Abjeksiyon ve Eros Etiği

ZEYNEP DİREK

I

Simone de Beauvoir kadını "ikinci cinsiyet" olma durumu (*situation*) üstünden düşünmüştür. Tarihin farklı çağlarında ortaya ne kadar farklı toplumsal yaşam biçimleri çıkmış olursa olsun, bu durumun Beauvoir'ın yazdığı 1940'lı yıllara dek özünde pek değişmemiş olması, söz konusu durumun kadının doğasından kaynaklandığını göstermez. Beauvoir *İkinci Cinsiyet*[1] adlı eserinde kadının durumunu tarihsel bir açıdan düşünür, ama bu düşünümün antropolojik dayanakları olduğu gibi, varlığa ve varoluşa ilişkin felsefi, ontolojik birtakım öncülleri elbette ki vardır. Simone de Beauvoir'ın kadınlık durumunu nasıl betimlediğini tartabilmek için onun insanı ontolojik bir biçimde nasıl düşünmüş olduğu hakkında bir fikir edinmiş olmak gerekir. Nötr insan kavramının düşünce tarihinde gizil ve dışlayıcı bir biçimde erkeği kastetmek için kullanıldığı yolundaki feminist saptama ve buna dayanarak "insan" teriminden genel olarak duyulan şüphe, Simone de Beauvoir'ın metinlerini okurken devreye sokulduğunda, Beauvoir'ın dile getirmeye çalıştığı konumu çarpıtan birtakım sonuçlar çıkar. Gerçekten de bazı feminist yorumcuların bize anlattıkları Beauvoir ile Beauvoir'ın yazdıkları arasında bir uçurum oluşmuştur. Günümüzde, örneğin Toril Moi gibi bazı feminist düşünürler Simone de Beauvoir'ın eşitlik talebini kadınların da erkekleşmesi gerektiğini ima eden bir talep olarak okumaktadırlar. Bunun sebebi Beauvoir'ın insanın varoluşunu betimlerken kullandığı "aşkınlık" yapısının etkinliğini tarihte erkeğin vücuda getirmiş olmasıdır.[2] Ancak aşkınlık yapısının kendisinin

cinsiyetlendirilmiş veya eril olduğunu söylemez Beauvoir. Toril Moi aşkınlığın modelinin erkek olduğunu söylerken tamamen haklı değildir, çünkü erkeğin aşkınlığı insanı insan yapan aşkınlık yapısının tarihsel bir örneği, belki de ayrıcalıklı örneğidir. Buna karşın, kadının aşkınlığının Beauvoir için kadına ilişkin farklılığın silinmesi anlamına geleceği de, Beauvoir'ın metinleri tarafından desteklenmeyen bir iddiadır. *İkinci Cinsiyet*'in farklılığı aşkınlıkta aradığını öne sürmek ve dolayısıyla da Simone de Beauvoir'ı bir farklılık düşünürü olarak okumak mümkündür. Bu farklılık eşitlik ve özgürlük zemininde tezahür edebilecek bir farklılıktır. Söz konusu farklılık bir doğaya veya öze dayanan bir cinsiyet farklılığı değil, önceden sınırlandırılmamış sonlu farklılıklar, çeşitli tarzlarda kadın olarak varolma halleridir. *İkinci Cinsiyet*'in, eserin bazı feminist yorumcularının savundukları, Simone de Beauvoir'ın eleştirel olmayan, geleneksel bir biçimde beden ve ruh ayrımını varsaydığı, anneliğe karşı olduğu ve hatta anneliği aşağıladığı tezleri de yeniden sorgulamaya açılabilecek iddialardır. Örneğin Sonia Kruks, Beauvoir'ın Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi*'ndeki beden düşüncesinden etkilendiğini hesaba katarak onun *İkinci Cinsiyet*'te ele aldığı kadınlık deneyimlerinin ruh ve beden ikiliğini aşan "bir yaşanan beden" kavramıyla bağlı olduğunu ima eder.[3] Simone de Beauvoir'ın düşüncesini yeni bir gözle okumaya çalışacağım bu yazıda, onun düşüncesini besleyen felsefi kaynaklarla kurduğu ilişkileri de göz önüne sermeye çalışacağım.

İkinci Cinsiyet'i devrimci bir kitap kılan şey "özel bir kadınlık durumu" olduğunu olumlamasıdır. Bu durum, "ikinci cinsiyet olma" durumudur. Bu durum gündelik hayatta belli bir kadın kişiliği oluşturur ki, Beauvoir ondan eleştirel bir biçimde söz eder.[4] Fakat son kertede bu kişiliği de kurmuş olan şey tarihsel kadın kimliğidir. Ünlü "kadın doğulmaz, kadın olunur" sözünün *durum*'a ilişkin verdiği ipucu, onun tarihsel, toplumsal, kültürel olduğudur. Bu sözün tam kalbinde elbette gizil bir biçimde sonradan "toplumsal cinsiyet" adını alacak olan fikrin ta kendisi bulunabilir. Kadın denen yaratığı üreten şey doğa değil, bütünüyle uygarlıktır. Hepimiz dünyaya birtakım özellikler taşıyarak geliriz: Gözlerimizin rengi, saçımızın cinsi, cinsel organlarımız, hormon dengelerimiz, zihinsel, duygusal eğilimlerimiz, yeteneklerimiz farklıdır. Ama bu özelliklerin, eğilimlerin ve yeteneklerin biçimlendirilmesi ve onlara değer biçilmesi toplumsal ve tarihsel koşulların ürünüdür. Beauvoir'ın sözünü ettiği tarihsel, toplumsal ve kültürel koşulları yapılandıran şey ise erkek cinsi ile kadın cinsi arasındaki tahakküm ilişkisi, kadım "ikinci" konum-

da tutan hiyerarşidir. Beauvoir için sorun biyolojik erkek cinsiyeti değil, toplumsal bir konum olarak erkekliktir; ancak bu toplumsal cinsiyeti de kuran şey erkek egemenlik olduğundan onun birincil derecede hedeflediği tarihsel "erkek egemenliği"dir. Beauvoir'm düşüncesinde açık olmasa da gizli bir biçimde bulunan "toplumsal cinsiyet" kavramı bir cinsiyetin diğerini ezmesi, onun üstünde tahakküm kurması sorunsalıyla sıkı sıkıya bağlıdır.

Olgunluk Çağı'nda Simone de Beauvoir İkinci Dünya Savaşı'nın bitmek üzere olduğu yıllarda kadın durumunu nasıl fark etmeye başladığını şöyle anlatıyor:

> Kendi yaşımda çok az kadın tanıyordum ve bunların hiçbiri de klasik eş yaşamı sürmüyordu; Stepha'nın, Camille'in, Louise Perron'un, Colette Audry'nin ve benim sorunlarımız benim gözümde bireyseldi, cinsimize özgü değildi. Birçok noktada, savaş öncesinde, dalgınlıkla ne çok yanıldığımın bilincine varmıştım: Yahudi ya da âri ırktan olmanın fark etmediğini sanmanın doğru olmadığını şimdi biliyordum; ama bir kadın durumu olduğunun farkında değildim. Birdenbire, kırk yaşını aşmış ve şanslarının ve değerlerinin birbirinden çok değişik olmasına karşın aynı deneyi yaşamış çok sayıda kadınla karşılaştım: Bu kadınlar, "bağımlı varlıklar" olarak yaşamışlardı. Yazdığım için, durumum onlarınkinden çok farklı olduğu için ve sanırım iyi dinlemesini bildiğim için bana çok şey söylediler; kadınların çoğunluğunun yolları üzerinde buldukları güçlükleri, yalancı kolaylıkları, tuzakları, engelleri anlamaya başladım; o kadınların bunlardan ötürü ne denli küçüldüklerini ve zenginleştiklerini de hissettim. Beni ancak dolaylı yoldan ilgilendiren bu soruna henüz büyük bir önem vermedim, ama dikkatim uyanmış oldu.[5]

Bu alıntı savaşın Simone de Beauvoir'ın safdil hümanizmini nasıl parçaladığını anlatıyor öncelikle. Irkın kişinin insanca aşkınlığını yaşamasına engel olabilecek bir olma durumu oluşturabileceğini görmesi, tek tek kadınların sorunlarının da yalnızca kişisel olmayabileceğini, insanca aşkınlığa ket vuran bir kadınlık durumu oluşturabileceğini düşünmesine yol açmıştır. Öte yandan Simone de Beauvoir'm kendisiyle bu durum arasındaki ilişkiyi kurmakta ne kadar zorlandığını da ifşa ediyor bu alıntı. Beauvoir kendisini sınırlı bir biçimde tanımladığı kadın durumunun dışında görmektedir sanki. Zira, anlattığı kadınlık durumu bir bağımlılık durumudur ve kendisi "yazar

olduğu" için bu durumu aşmıştır. Yazmak ifade etmek, açığa çıkarmak, kamusal yaşamda söz söylemek olduğu için mi, yoksa yazar olmak ekonomik bir bağımsızlığı sağlayabildiği için mi Beauvoir kendi durumunun konuştuğu kadınların durumlarından çok farklı olduğunu düşünmektedir? Yoksa ima ettiği şey yüksek kültüre aidiyet hissi, Sartre ile beraber, bir entelektüeller ve sanatçılar grubunun içinde yer almaları mıdır? Bu aidiyet insanı kadınlık durumundan nasıl ve ne kadar muaf tutar? Simone de Beauvoir'ın *Olgunluk Çağı*'ndaki savaş dönemi anıları yer yer bu birlikteliğin, dostlukların ve aidiyetin eleştirel olmayan bir tanıklığına dönüşür. Şaşırtıcı olan şey, bu camiada erkeklerin kadınlara karşı davranışına ilişkin biraz olsun eleştirel bir notun bile yer almamış olmasıdır. Sanki bu festival cemaatinde kadınlar ile erkekler çoktan eşit ve işgal koşullarına ve tüm yoksunluklara inat, bir "festival", bir "şölen" havası yaşarmışçasına özgürdür.[6]

Belki de Simone de Beauvoir'ın kendisini dolaysız olarak kadınlık durumu içinde görmeyişinin sebebi, Sartre'la ilişkisini bir "bağımlılık ilişkisi" değil, bir "bağlılık ilişkisi" olarak tanımlamasıdır. Buna karşın Simone de Beauvoir için bu ilişkiyi yaşamanın her zaman kolay olmadığı da onun anı yazınında ve hatta kısmen otobiyografik oldukları düşünülebilecek romanlarında görülebilir. Âşık olduğu adam, kendisinin de yazdığı gibi, mutlak özgürlüğünden taviz vermek istemeyen, her an hayatındaki tüm olanakları açık tutmaya çalışan, başka kadınlarla ilişkilerinden vazgeçmeyen birisidir. Bu durumu haklı bulup yüceltmez Simone de Beauvoir, hatta onu klasik bir erkeklik haliyle ilişkilendirir. Böyle bir erkeğin hayatında her istediğinde çeşitli maceralardan sonra geri dönebileceği ve bıraktığı yerde bulabileceği bir kadın olması bir lükstür. Patriarklar bu lüksü evlilikte yaşamışlardır, Sartre'ın farkı, bu konumu sorgulaması, evliliği dışlaması ve tekeşliliği Beauvoir'a da zorunlu tutmamasıdır. "Bir ev kadını olmamaya dikkat ediniz"[7] der Simone de Beauvoir'a, kendisinden başka kimseyi arzulamayan genç bir kadına açık bir ilişkiyi baştan dayatırken. Bağımlılık ilişkisi olmayan bu bağlılık ilişkisi, mutluluğa mutlak bir değer veren ve onu Sartre ile birlikte olmakta bulan Simone de Beauvoir için neredeyse zorunlu bir seçimdir.

İkinci Cinsiyet'in başlarındaki sert eleştirel ton kadınlık durumunu aşmış bir kadının aşamamış olanların suratına hakikati çarpmasını andırır. Michelle le Doeuff eserin başındaki bu tonun, Beauvoir eseri yazdıkça değiştiğini öne sürer. Onun deyişiyle Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'e başladığında henüz feminist değildir, ama kitabı bitirdiğinde feminist olmuştur.[8] Feminist ol-

mak demek, kadınlık durumu denen şeyin dışında olmanın hiç de kolay olmadığı bilinci midir? Kendini söz konusu durumun dışında gibi görmek, onu dışsal gibi görüp soyut bir biçimde reddetmek, belki de ondan çıkamamaktır.

Simone de Beauvoir'm kadınların kendilerini kurtarmaları gereken bir durum gibi ifşa ettiği kadınlık durumu, "içkinliğe mahkûm edilmişlik"tir. "İçkinlik" (*immanence*) terimini "aşkınlık" (*transcendance*) terimiyle karşıtlığı içinde ele almak gerekir. Elbette bu karşıt terimler çiftinin felsefede tek bir kullanımı yoktur. İçkinlik deyince filozoflar farklı şeyleri düşünürler ve terimin anlamını bağlama ve filozofun ontolojisine bakarak anlarız.[9] Simone de Beauvoir'ın metninde de anahtar bir kavram olduğu halde kolayca anlaşılamayan kavramlardan birisi de kuşkusuz budur. Toril Moi diyor ki, Simone de Beauvoir'da "içkinlik" fikri karanlık, gece, edilginlik, atalet, terkedilmişlik, kölelik, kapatılmışlık, hapsedilmişlik, bozunum, değersizleşme, yıkım gibi şaşırtıcı bir biçimde saplantılı bir dizi imgenin eşliğinde karşımıza çıkar. Buna karşın dinlenme, anımsama, sükunet gibi olumlu anlam ifade eden terimlere içkinliği anlatırken başvurmakta Beauvoir pek istekli davranmayacaktır.[10] Bilinç Beauvoir'da da Sartre'da olduğu gibi özü itibariyle yönelimsellik, olumsuzluk, aşkınlıktır, bilinç için "içkinliğe mahkûmiyet" dünyada aşkınlığın, özgürlüğün gerçekleştirilemediği, varoluşun kendinde varlığın doluluğu, karanlığı içinde atıl kalması tecrübesidir. Öte yandan Beauvoir'ın içkinliği Hegel'in "doğa" kavramına yakın bir biçimde düşündüğü de öne sürülebilir. Hegel için doğa, tıpkı Schelling için olduğu gibi, zihnin etkinliğinin varlıkta sıkışıp katılaşmasıdır, doğa taşlamış, kemikleşmiş olan akıldır (*versteinerte Intelligenz*).[11] Beauvoir kadının evlilikteki domestik yaşamını, hamileliği, doğumu, emzirmeyi olumlu bir potansiyel, bir haz ve gurur kaynağı olarak değil, bir lanet, bir angarya, bir ağırlık olarak betimlediğinde bu tecrübelerin kadının tinselliğini, zihinsel yaşamını, dünya kurucu fiziksel etkinliğini zorunlu olarak engellediği bir kültürü eleştirmektedir. Başka bir deyişle: Kadın bedeni, kültür kadını "başkası" olarak kurduğu için bir handikap haline gelir.

Feminist okumalar Simone de Beauvoir'da iki önemli fikrin bulunduğunu tespit eder: Ünlü "Kadın doğulmaz, kadm olunur" fikri ve "Bilinen tüm toplumlarda kadın hep öteki/başkası olarak ele alınmıştır" iddiası.[12] Buna karşın, bu iki fikir arasındaki ilişki her zaman doğru kurulmaz. Ben bu yazıda Simone de Beauvoir'm *İkinci Cinsiyet*'te kurduğu temel argümana daya-

narak, onun için "toplumsal cinsiyetlendirme"nin "ötekileştirme" olabileceğini söyleyeceğim. Ötekileştirme nedir diye sorulduğunda ise, Simone de Beauvoir'ın tasvir ettiği, kadının varoluş imkânını elinden alıp onu içkinlikte bir varlık olarak tesis eden mekanizmanın "abjeksiyon" mekanizması olduğunu öne süreceğim.

Simone de Beauvoir *İkinci Cinsiyet*'te bizi kadın haline getiren şeyi tarihsel, sosyolojik, antropolojik, psikolojik bir açıdan inceler.[13] Fakat bu disiplinlerarası yazının gerisinde felsefi bir argüman durur. Bu argüman "başkalık" mefhumuna, bu mefhum içinde yapılan bir ayrıma dayanmaktadır. Eski Yunan felsefesinde "heteron" göreli bir başkadır. Örneğin A B'den farklıdır dediğimizde bunlar birbirinden başkadırlar demiş oluruz. A B'den başka ise B de A'dan başkadır. A da B de kendileriyle aynı, aynı olmada benzer, fakat bu benzerliğe rağmen birbirinden farklıdırlar. Mutlak başkalık, yani göreli olmayan başkalık, Eski Yunan kaynaklı Batı felsefe geleneğinde ortaya çıkmaz. Fakat kendisini Museviliğin Tanrı'sında gösterir.[14] Simone de Beauvoir, *İkinci Cinsiyet*'te kullandığı argümanını Hegelci birtakım öncülleri kullanarak kurar. Bunlardan en önemlisi şudur: Bir özbilincin kendisiyle ilişkisi, onun başkasıyla ilişkisinden dolayımlanır. Bir özbilincin kendisi için olması, yani bir kimlik kazanması onun başkası için olması, bir başka deyişle başka bir bilinçle ilişkide olmasını gerektirir. Hegel bu ilişkiyi iki özgürlüğün mücadelesine dayandırmış, ortaya çıkan asimetrik iktidar ilişkisinin bir karşılıklılığa (*réciprocité*) dönüşme imkânını diyalektik bir biçimde açıklamıştır. Simone de Beauvoir'a göre tarih boyunca kadın ve erkek cinsiyetleri arasında bir karşılıklılık ilişkisi yoktur; çünkü kadın yalnızca ataerkilliğin tarihinde değil, onu önceleyen anaerkil düzenlerde de "başkası" olarak kurulmuştur. Kadının başkalığında söz konusu olan "benzer başka" (*l'autre semblable*) veya "göreli başka" (*l'autre relatif*) değil, mutlak başka (*l'autre absolu*)dır. Bu demektir ki, Beauvoir için kadının farklılığı aynıya dönmeyen, diyalektiğe girmeyen, Hegel'in formülüyle söylersek "özdeşliğin ve farkın özdeşliği" içinde hem yadsınıp hem de korunup aşılamayacak "mutlak bir farklılık" olarak inşa edilmiştir. Aynı'ya benzer başka ile aynı arasında kurulan bir asimetri ilişkisi bir karşılıklılık ilişkisine dönüşebilir. Bunun Hegel'deki paradigması elbette köle ve efendi diyalektiğidir. Ama asla Aynı'ya indirgenemeyen mutlak başka ile Aynı arasındaki ilişki hiçbir zaman bir eşitlik ilişkisi olamayacak, her zaman köleliğe indirgenemeyecek bir tahakküm ilişkisi olarak sürüp gidecektir.

Bu mutlak başkalığın içeriği nedir? Bu mutlak başkalığın yüzünü Beauvoir anaerkilliğin Ana Tanrıça'sında görür. Ataerkilliğin ilkesinin tarihe tümüyle hükmetmesinden önce kadın "Toprak", "Ana", "Tanrıça" olarak görüldüğünde, dişilik "hayata gelişin yaratıcı ilkesi" olarak düşünülüp kutlu sayıldığında ve erkek ona dehşetle dolu bir saygı duyduğunda kadın çoktan "mutlak başka", "aynı olmayan başka" olarak kurulmuştur zaten. Başka bir deyişle, kadını tarihteki eşitsizliğine ve felaketine sürükleyen yapı bizzat anaerkil denen düzen içine tesis edilmiştir. Simone de Beauvoir'ın tarih çözümlemesine göre, anaerkil düzenlerde de toplum her zaman erildi, siyasi erk her zaman erkeklere aitti. Buna karşın erkeğin kadın üzerindeki otoritesi kadının doğurganlığından, başkalığından duyulan dehşet ve endişe duyguları yüzünden sınırlanmıştı. Kadın erkeğe bağımlıydı ama bu dehşet yüzünden erkek üzerinde bir gücü de vardı, erkek de ona bağımlıydı. İşte bu karşılıklı bağımlılık ilişkisi kadını köleleştirilmekten kurtarmıştı. Köle hiçbir tabu tarafından korunmazken, daha aşağı ama efendiden farklı olmayan bir adamken, insan yüzlü bir hayvanken, kadın doğurganlığına ilişkin tabularla korunmakta idi. Beauvoir, Claude Lévi-Strauss'a dayanarak anaerkil düzende de iktidarın dayıya ait olduğunu, klan dışından evlenmenin her zaman kadının aynı değil başka olarak görülmesine dayandığını, kadının başkalaştırılması hamlesi olduğunu söyler.[15] Erkek için kendisine benzer olan, yani aslında aynı olan, kendisiyle karşılıklı ilişkiler kurulan başka erkek, öteki erkek olmuştur her zaman. Claude Lévi-Strauss cinsiyetler arasındaki ilişkinin karşılıklılıklılığa dönüşmeyen bir asimetriye dayandığını fark etmiştir. Şu veya bu biçimde bir kolektifin bağrında ortaya çıkan ikilik hep bir erkek grubu ile diğer bir erkek grubu arasında bulunan ikiliktir, kadınlar ise bu iki grup arasındaki mübadele edilen mallardan ibarettirler. Bunun Claude Lévi-Strauss'a kadar açık bir biçimde ortaya koyulamayışının sebebi, birbirini dışlayan iki başkalık mefhumunun birbirine karıştırılmasıdır.

Peki anaerkillikten ataerkilliğe geçişi sağlayan şey nedir? Claude Lévi-Strauss'a göre anaerkillikten ataerkilliğe geçişin sebebi, erkeğin yeğenlerinden çok oğullarına bağlı olması, erkeğin kendisini kritik bir anda dayı olarak değil, baba olarak olumlamayı seçmesidir. Beauvoir anaerkillikten ataerkilliğe geçişi tarım kültürü içinde bir kopuşu, bir değişim momentini kurgulayarak anlatır: Alet'in, *homo faber*'in ortaya çıkışı, erkeğin yaratıcı dişi ilke, doğa ve kadın karşısında duyduğu dehşeti ve bulanık bilinci aşması, yabancılaşmadan kendisine geri dönmesi, dolayısıyla dünyayla ilişkisinin değişmesi,

akılsallığın ve matematiğin doğuşu ve kendisine benzeyen öteki erkeği köleleştirmesi eşzamanlıdır. Ataerkillik tarihe hâkim olduğunda kadın ve doğurduğu çocuklar köleleştirilmeyecek ancak tahakküm altına alınacaklardır. Kölelerin çalışmasının getirisi kadının çalışmasından çok daha fazla olduğu için, köleliğin ortaya çıkmasıyla kadın kabile içindeki ekonomik gücünü yitirmiştir. Simone de Beauvoir kadının tarihte başına gelenin köleleştirilme olduğunu kabul etmez, o erkeğin hizmetkârı olur (*asservissement*). Bu hizmetin psikolojik boyutunu Beauvoir "ebedi dişi miti"ni anlatırken ele alır.

Erkek kendi benzeri olan ötekini köleleştirmiştir. Köle ile ilişkisinde egemenliğinin radikal bir onaylanmasını bulmuştur. Kölenin üzerinde kurulan iktidar ilişkisi yüzyıllarca sürebilecek olan bir diyalektiğin sonucunda kölenin esaretten kurtulması ve köle ile efendi arasında karşılıklı birbirbirini tanıma ilişkisinin kurulmasıyla ortadan kalkar. Fakat kadının durumu kölenin durumundan çok farklıdır. Kadın erkek tarafından "mutlak başka" olarak kurulurken, erkek onu yaşamın, doğanın güçleriyle karıştırmış, ona doğurganlığı zemininde büyülü güçler atfetmiş, ondan korkmuş ve onu "özsel" veya "esas" olan olarak koymuştu. Öte yandan, özsel veya esas olarak koyulduğunda da kadın, tıpkı Doğa gibi, sahip olunan ve sömürülen bir varlıktı. Önünde diz çöktüğünde bile, ona sahip olduğu ayrıcalığı, esas olma rolünü veren erkekti. Ana Tanrıça, ne kadar güçlü olursa olsun, erkek bilinci tarafından kurulmuş, koyulmuş ve yaratılmıştı. Bu yüzden aslında Tanrıça ve kadın, erkek bilinci bunun henüz farkında olmasa dahi, biz biliyoruz ki, özsel ve esas olmayanın tarafındaydı (LDS, C.I, s. 92). Özsel değildi, zira erkek tarafından yaratılmış bir idoldü; ne kadar korkutucu olursa olsun, erkeğe dayanıyordu; erkek doğa karşısında kendisine güven kazandığında uzun bir zaman korktuğu bu idolü alaşağı edecekti (LDS, C.I, s. 95). Elbette erkek hâlâ doğanın keyfiliğine, güneşe ve yağmura, kuraklığa ve sele maruz kalmaktaydı, fakat tasarılar kurmak ve bunları gerçekleştirmek suretiyle kendisini gerçekleştirmeyi de öğrenmişti. Kendi kendisinin daha açık bir bilincine ulaşmış, aşkınlığıyla temas etmiş, onda tin ve istem kendilerini yaşamın karmaşasına ve olumsallığına karşı olumlamaya başlamıştı. Erkeğin varoluşu genişlemekte, içkinlikteki varlığı kendisini dünyadaki bir varoluşa doğru, geçmişten farklı bir geleceğe doğru aşmaktaydı. (LDS, C.I, s. 95) Peki tarihte muzaffer olan ataerkillik neden evlilik kurumuna ihtiyaç duyar? Evlilik erkeğin yetişkin statüsünü kazanmasına, dünyada kendisine ait bir yeri parsellemesine ve yaşamı sona erdikten sonra da mirasını bıraktığı zürriyetinde

devam etmesine izin veren bir kurumdur. Evliliğin ensest yasağı zemininde kurulmuş olmasının sebebi, ilkel evliliğin aynılıkla sembolik bir kesinti olmasıdır. Ensest yasağının anlamı evliliğin erkeği kendisi olmayanla birleştirmesinde bulunur. Erkek evlilik kurumu aracılığıyla kendisi olmayana sahip olur, ona kendisinden bambaşka imiş gibi görünen bir varlıkla bir araya gelir. Bu mantık neden evlilik kurumunun kadının şiddet gördüğü bir kurum olduğunu da açıklar; zira şiddet Beauvoir'a göre radikal başkalığın apaçık olumlamasıdır. (LDS, C.I, s. 96) Beauvoir'ın evlilik kurumuyla sorunu, bu kurumu aynıyı radikal başkayla birleştiren, radikal başka suretindeki kadını aynının, erkeğin mülkiyeti haline getiren bir kurum olarak görmesinde bulunur. Bu sayede erkek aşkınlığın dünyadaki yegâne vücuda gelişi olacak, kadın içkinlikteki varlığına raptedilecek, oradan dünyaya çıkamayacaktır. İçkinliğe mahkûm bir varlık Beauvoir'a göre insanlığına henüz ulaşamamış, insanlıktan dışlanmıştır. Radikal başkalığın aşkınlıktan yoksunluğu, onu kendisi için olmayan bir kendinde varlık haline getirir, onu varlığa hapseder. Demek ki, bu tarzda kurulmuş bir evlilikte, ev, domestik yaşam, varlığa hapsolmuşluğun mekânıdır. Bu kurumun aşkınlığından dinlenmek için eve dönen erkeğe nasıl hizmet ettiğini, neden kölenin sağlayabildiğinden farklı bir konfor sağladığını Beauvoir açıklamaya girişecektir.

Tarihte eril ilkenin, ataerkilliğin zaferi Beauvoir'ın gözünde Tin'in yaşama, aşkınlığın içkinliğe, tekniğin büyüye, aklın batıl inanca üstün gelmesidir. Bu süreç içinde kadının değerden düşürülmesi zorunlu bir etaptır; zira ataerkillik öncesinde kadın gücünü kendi pozitif değerinden değil, erkeğin korkularından, zayıflığından alıyordu. Erkek kendisini doğanın gizeminin yarattığı korkudan kurtarıp tasarılarını doğaya dayatınca mistik değerler pratik çıkarlar ve ilgiler karşısında ikincilleşince, tarım yapma tarzı değişince, olumsallığın, gizemli bekleyişin, indirgenemez vaktin yerini zorunluluk, akıl ve tasarı alınca dişi ilkenin yaratıcılığı erkekte artık saygı uyandırmaz olur. Yaratıcılık da eril ilkenin tarafına geçer; ışık, akıl, düzen gibi değerler zamana hâkim olur. Simone de Beauvoir diyor ki, ataerkilliğin zaferi ne bir raslantı ne de şiddetli bir devrimin sonucudur; insanlığın başından beri, erkeklerin kendilerini egemen özne olarak olumlamalarını sağlayan biyolojik ayrıcalıkları vardı. Bu öznellik kendisini bir dönem doğada ve kadında yabancılaştırdıysa da, çok geçmeden kendisini bu yabancılaşmadan kurtardı. Kadın güçlü olduğunda dahi geçici, güvenilmez ve kırılgan bir güce sahipti. İdol olduğunda dahi kendi kaderini kendisi seçmemişti, hiç kendi yasasına göre yaşamamıştı (LDS, C.I, s. 101).

"Erkeklerin biyolojik ayrıcalıkları" derken Beauvoir ne kasteder? Onu biyolojik cinsiyet farklılıklarının değil, kendisi bu kavramı kullanmamış olsa dahi toplumsal cinsiyetin düşünürü olarak okumuyor muyuz? Sonunda mesele nasıl olup da gelip biyolojik farklılığa dayanır? Beauvoir'a göre ne erkeklerin biyolojik ayrıcalıkları ne de kadınların fiziksel zayıflığı ve buna bağlı olarak üretim kapasitelerinin erkeklere nazaran daha düşük olması erkeklerin ezen, kadınların ezilen konumunda bulunmalarını zorunlu bir biçimde gerektirmiştir. Burada bir mantıksal zorunluluk bulunmaz. Kadın çocuk doğurduğu ve doğurduğu çocuklara baktığı için dünyada erkek gibi çalışamamış, onun gibi düşünememiş ve erkeğin diğer erkeklerle beraber kurduğu birlikte-olmaya *mitsein*'a katılamamıştır der Beauvoir. O halde erkeğin biyolojik ayrıcalığı dediği şey özellikle onun doğurmaması mıdır? Doğurma veya doğurmama gibi biyolojik olgular değildir aslında burada önemli olan, iş bölümünün cinsiyetlendirilmiş olmasıdır. Kadının doğurganlığı erkek tarafından yaşamın gizemine asimile edildiğinden erkek onda kendi benzerini tanımamış ve kadının girdiği bu radikal başkalık boyutu onun ezilmesine yol açmıştır. Fakat bu radikal başkalık boyutu ve yol açtığı bağımlılık koşulu kadının doğurganlığının yol açtığı bir şey değildir, sorun doğurganlığın belli bir biçimde anlamlandırılmış olmasıdır. Doğum öyle anlam ifade eder ki, doğurganlık öyle dehşet uyandırır ki, doğuran kadın kutsal olduğu kadar tiksinç ve aşağı (abjekt) olur, Tanrıça ve hizmetkâr olarak tarihten dışlanır. Aşkınlığın eril tarihi aynı zamanda bir abjeksiyon tarihidir.

Kadının sembolik sistem içinde neden özne olmadığını Beauvoir şöyle açıklıyor: Sembolik düzenin öznesi Öteki'yle ilişkisi içinde özneleşmiştir. Bilinç ondan başka olduğu halde, onun gibi bir bilinç olan ötekiyle karşılıklı olarak birbirini sınırlandırma ve yadsıma, öncelikli olarak antagonistik bir ilişki yaşamaksızın özne olamaz. Erkeğin doğayla kurduğu ilişki de antagonistik bir bilinç ile başka arasındaki bir ilişkidir. Fakat doğa bilinç değildir; kendisine mevcut (*présence à soi*) değildir. Oysa başkasının mevcudiyetinden tam manasıyla bahsedebilmek için başkasının kendisine mevcut olması gerekir. Gerçek başkalık benden ayrı, ama benim gibi bir bilinçtir. Öteki bilinç, aynı olan başkası, mutlak değil, göreli bir başkalığın taşıyıcısı olan bir başkasıdır. İnsanı içkinliğinden çekip çıkaran ve ona aşkınlık olarak varlığının hakikatini gerçekleştirme imkânı tanıyan başka insanların, benim gibi başka bilinçlerin varolması, onlarla yaşanan olumsuzluk (sınırlandırma ve yadsıma) ilişkileridir. Hegel'in öne sürdüğü gibi, herkes diğerini köleliğe

(özsel olmayana) indirgeyerek kendisini gerçekleştirmek ister. Ama köle korku duyarak ve çalışarak nesnelliği ve kendisinin özsel olduğunu tecrübe eder ve nihayetinde ona efendi özsel değilmiş gibi görünür. Bu dram, iki bilincin hem kendisini hem de ötekini özne ve nesne olarak koyduğu bir hareketin sonucunda her bireyin kendisini özgürce diğerinde tanımasıyla aşılacaktır. Beauvoir'a göre dostluk ve cömertlik gibi erdemler özgürlüklerin birbirini tanımasını, kabul etmesini gerektirdiği için kolay erdemler değildir. Bu erdemler insanın hakikatin içinde yaşamasını sağlayan en yüksek başarılarıdır. Hakikatin içindeki bu yaşam bir ihtida, bir dönüşümdür (*conversion*). Bu dönüşüm varlıkta kendine, aşkınlığına yabancılaşmaktan vazgeçip varoluşunu üstlenmeye doğru bir harekete girmeyi içerir. Cömertlik böyle bir yaşam için kritik bir erdemdir, zira sahip olduğumuz şeyler bizim varlık arayışımıza delalet eder. Ötekiyle ilişkide de ona sahip olmaya çabalamak bir varlık arayışıdır. Erkek özne kendi bilincine diğer erkekle ilişkisinde ulaşır. Kadın ile erkeğin ilişkisinde cömertliğin ve dostluğun ortaya çıkabilmesi için önkoşul, birbirini tanımadır. Bunun mümkün olmadığı durumda erkek ile kadın arasındaki ilişki içkinlikte kurulan tek taraflı bir ilişkiye benzer, hiçbir zaman dostluk ve cömertlik olamaz.

Nasıl bir ilişkidir bu? Erkeğin özne olması onun çelişkisini çözmez, ondaki tinsel rahatsızlığı gidermez; çünkü o, bilincinin içkinliğin karanlığından ve bulanıklığından aklın aydınlığa doğru giden tüm gelişimine rağmen, saydam olmayan bir doluluğu ve sükuneti özlemeye, düşlemeye devam eder. İşte kadın onun için bu düşün vücuda gelmiş biçimine tekâbül eder. Kadın artık erkeğe yabancı olan bir doğa ile ona fazlasıyla benzeyen öteki erkek arasında bir dolayım, bir orta terimdir. Doğa erkeğe sessiz bir düşmanlıkla karşı koyar, erkeklerarası birbirini tanıma mücadelesi birçok hoyratlık ve sertlik içerir. Kadın ile erkek arasında karşılıklı bir birbirini tanıma ilişkisi meydana gelmediği için kadın ile erkek dost olamaz, ama kadın erkeğe düşman da değildir. Onun erkeğin gözünde bir bilinç olarak biricik ve ayrıcalıklı konumu, içkinlikteki varlığına raptedilmiş bu bilince ten olarak sahip olmanın mümkün olmasıdır. Eğer erkeğin hayatında kadın bilinci gibi bir bilinç hiç varolmasıydı, erkeğin bilinçlerarası her karşılaşmada kaçınılmaz bir biçimde devreye giren köle efendi diyalektiğinden bir an olsun sıyrılabilmesinin hiçbir yolu kalmayacaktı. Kadın ile erkek, köle ile efendi diyalektiğine girmezler, zira bu diyalektiğin başlangıcında özgürlüklerin karşılıklılığı bulunur (LDS, C.I, s. 189, 190).[16]

Erkeği dinlendiren, huzursuzluğunu gideren, teskin eden kadın elbette erkeğin kurduğu, tasavvur ettiği, koyduğu, şekillendirdiği bir varlıktır. Onun mutlak başkalığı saydam olmayan bir doluluk, varlığın ta kendisidir. Aşkınlık boyutu açılmamış olan, kendi varoluşunu üstlenemeyen, kendi hiçliğini deneyimleyemeyen bu varlık, erkeğin bilincindeki bir eksikliği, bilincin aynı zamanda hem bilinç hem de kendinde varlık olma özlemini giderecektir. Mutlak başka olarak koyulan kadın eril varolanın kalbinde taşıdığı bir eksikliği vücuda getirir. Erkek hem dünyada kendisini gerçekleştirirken oluş haline geçer; geleceğe atılır, halihazırdaki varlığını geride bırakmak suretiyle kendisini aşar hem de kadın aracılığıyla kendi kendisiyle örtüşmeye, çakışmaya, dünyada kaybettiği varlığını yeniden bulmaya (*se rejoindre*) çalışır. Erkeğin varoluş ile varlık arasında, kendiliğin otantik ve inotantik tarzları arasında yaşadığı muğlaklık, *Muğlaklık Etiği*'ne[17] göre insanın ontolojik koşuludur. Fakat kadının bu muğlaklığı yaşama hakkı elinden alınmıştır. O kendisini evde, evliliğin sınırları içinde, başka bir bilincin düşlediği, özlediği bu içkinlik konumuna raptedilmiş olarak buluverir. Hayali bir yanı vardır bu içkinliğin, zira onu kendi hakikati olarak kabul etmek için kendi kendini aldatmak gerekir. Kadının kendisini aldatabilmesi için de içkinliğe mahkûmiyeti doğallaştıran mitler gerekir. Kadınlar çoğunlukla Simone de Beauvoir'ın "ebedi kadın miti" dediği şeyin içinde yaşar, kendilerini ifade eder ve ölürler. Bu mit tüm erkeklerin kalbinde yatan kadını betimler. Simone de Beauvoir diyor ki, birgün, kadınlar kendilerini insan olarak olumladıklarında ve onları varlığa rapteden şahane mutlak Başkalık özelliğinden paçalarını kurtardıklarında bu mit de yokolacaktır (LDS, C. I, s. 192). Söz konusu mitin "ebedi" olarak anılması onun "tarihsel" olmadığını ileri sürmek anlamına gelmez. Kadının önce tanrıça sonra da hizmetkâr olmasının zemini olan mutlak dişi başkalık, hem anaerkil hem de ataerkil uygarlıkları, bildiğimiz tüm tarihi katetmektedir. Onun ebediliği her zamanlılığından kaynaklanır. Bütün mitler ümitlerini ve korkularını aşkın bir gökyüzüne yollayan bir özneyi varsayar ve o öznenin tasarılarını yansıtırlar. Kadınlar özne olamadıkları için kendi korkularını, ümitlerini, tasarılarını yansıtan bir erkek miti yaratamamışlardır. "Onlar erkeklerin düşleri aracılığıyla düş görürler" (LDS, C. I, s.192). Ebedi dişi miti, tıpkı her mit gibi zihinlere musallat olan, ama bir nesne olarak karşımıza koyulamayan, kolayca ele alınamayan bir şeydir. İçinde öyle çelişkiler barındırır ki, insan onun bir birlik ihtiva ettiğini bile görmekte zorlanır. Bu mite göre kadın aynı zamanda tapınılacak bir

idol ve hizmekâr; kutsal ve tiksinç bir varlık, yani tam manasıyla tabu, hem yaşamın kaynağı hem de karanlık bir güç; hakikatin ilksel sessizliği ve yüzeysellik, yapaylık, dedikodu ve yalan; sağaltıcı ve büyücü; erkeğin avı ve onu mahvına götüren bir felakettir. Erkeğin olmadığı ama sahip olmak isediği her şey, hem erkeğin yadsınması hem de onun varlık sebebidir (LDS, C. I, s. 193). Beauvoir bu mitin içerdiği çelişkili sıfatları sıralarken Kierkegaard'ı alıntılar: "Kadın olmak", der Kierkegaard, "öyle tuhaf, öyle karışık, öyle karmaşık bir şeydir ki, hiçbir yüklem (*prédicat*) kadını ifade etmeye yetmez; kullanılabilecek çeşitli yüklemler de birbiriyle öyle çelişeceklerdir ki, bu çelişkileri yalnızca bir kadın taşıyabilir." Elbette bu çelişen yüklemlerin "öznesi" kadın, erkeğe görünüşü, onun koyduğu bir varlık olarak kadındır. *İkinci Cinsiyet* karşıtlar arasındaki sürekli birbirine geçişin meydana getirdiği ikircilliğin (*ambiguité*), kadının mutlak başkalığı fikrinin içeriğini oluşturduğunu ima eder. Aynı ikircillik abjeksiyon teriminin Beauvoir'ın kullandığı anlamını, tiksinçleştirerek dışlamanın da mantığını oluşturur. Metafiziğin yapısökümü çerçevesinde Derrida'nın *De la grammatologie*'de yapmış olduğu kadın ile erkek arasındaki metafizik karşıtlığın bir ilave mantığına (*logique du supplément*) dayandığı çözümlemesinin bir abjeksiyon mantığını varsaydığı gösterilebilirdi; çünkü ancak abjekt bir varlık olarak kadın tam olduğu varsayılan erkeğin bir ilavesi haline gelir. Ne yazık ki, feminist yazın Simone de Beauvoir'ın metninin temel kavramlarından birisinin abjeksiyon olduğunu yeterince açık bir biçimde saptayamamıştır. Buna istisna teşkil eden tek okuma Tina Chanter'ın "Simone de Beauvoir'ın Mirası: Abjeksiyon ve İkircillik" başlıklı yazısında karşımıza çıkar.

Tina Chanter bu yazıda abjeksiyon'un salınımsal bir biçimde işlediğini, çifte bir hareketi olduğunu söyler. Kadın ya aşağılanmış, şeyleştirilmiş veya güçlü hadım edici Öteki olarak temsil edilmiştir.

> Ya bir kaideye koyulup, mitik bir biçimde dünyanın üstüne yükseltiliriz; saf ve iyi olan herşeyin şiirsel temsili haline getiriliriz, önünde saygıyla eğilinecek ve hürmet gösterilecek Tanrıçalar, erkeğin en derin korkularının gizemli projeksiyonlarıyızdır, uzaktan tapınılırız ama bize insan eli dokunamaz, bakire ve ahirizdir. Ya da düşük ve şehevî olanın sembolleri, denetlenemez bir şehvetin, isteklerin ve ihtiyaçların harekete geçirdiği, hayvanlığa yakın, ete ve kemiğe gelip vücut bulmuş Havvalarızdır. İster estetik-dinsel Öteki, gündelik hayatın hercümercinin üstündeki idealleştiril-

> miş figürler olarak temsil edilelim, ister şehevi, doğayla aynı seviyede, vahşi, terbiye edilmemiş şehevi bedenlilik, babanın yasasının mu'temedleri, erkeğin uygarlaştırıcı ve üretken etkisine ihtiyaç duyan, yeri medeni kurumlarca emredilenler olarak temsil edilelim, her iki durumda da insani düzene dahil edilmiş olma onuruna naîl olamamışızdır.[18]

Ötekileştirme veya abjeksiyon, kadınlar ve erkeklerin ilişkilerini tarihsel bir biçimde evrensel olarak belirlemiş olduğu halde olumsaldır; yani tarihin zorunlu, *a priori,* olmazsa olmaz bir yasası değildir. Eğer bu yasa zorunlu olsaydı, değiştirilmesi düşünülemezdi. Daha önce vurguladığımız gibi, Simone de Beauvoir bir yandan yapısalcı antropolojiden diğer yandan da Hegel'in düşüncesinden beslenir. Hegel ile birlikte tarihin yasasının diyalektik olduğunun olumlanması, kadınların bir gün abjeksiyona tabi varlıklar olmaktan çıkacağı umudunu içinde taşır. Mary Douglas'ın[19] antropolojisinden beslenen Kristeva 1986'da kaleme aldığı *Dehşetin Güçleri*'nde Simone de Beauvoir'da yeterince açıklığa kavuşturulmamış olan abjeksiyon kavramını izlekleştirirken şöyle der: "Abjeksiyon, tıpkı ensest yasağı gibi evrensel bir fenomendir, insanın sembolik ve/veya toplumsal boyutu kurulur kurulmaz abjeksiyonla karşılaşırız ve tüm uygarlık boyunca karşılaşırız."[20] Kristeva'ya göre abjeksiyonun önde gelen örneği annedir. Aslında Simone de Beauvoir'ın anlatısı da meseleyi Kristeva gibi psikanalizin dilinde ele almamış olsa da, bunu ima eder. *İkinci Cinsiyet*'e göre, kadın doğurganlığı, anneliği yüzünden kutsal sayılmış ve erkek onun karşısında dehşete kapılmıştır. Tabu olarak mutlak başka, diyalektiğe giremeyen ötekidir. Kristeva abjeksiyonu anne ile çocuk arasındaki birliğin ve ayrılığın (tetik kesinti) diliyle ele alır, çocuğun sembolik düzene, nesneler ve özneler dünyasına girmesi ile anneden ayrılıp, kendi sınırlarını pekiştirmesi annenin abjeksiyonu sürecidir. Ne özne ne de nesne, özne ve nesne öncesi bir varlık olarak anne, çocuğun bedeninin ve kültürün sembolizminin dışkıladığı bir mutlak başkadır. Kadının aşağılanmasıyla onun doğurganlığı ve annelik işlevleri arasında bir bağ vardır demek ki. Bu tartışma bize "birinci dalga feminizm" ile "ikinci dalga feminizm" arasında nasıl bir geçiş olduğunu göstermesi açısından da faydalıdır. İkinci dalga feminizm sembolik düzenle mücadelenin yollarını arar, ama Simone de Beauvoir da böyle bir mücadelenin gerekliliğini öngörmemiş de değildir; onun düşüncesi içinde bu, belki yeterince ileri götürülemeden, "ebedi kadın miti"yle mücadele biçimini alır.

Simone de Beauvoir'da yeterince izlekleştirilmediği halde bulunduğunu düşündüğüm bir başka saptama da kadınlar arası ilişkilerin de abjeksiyon mantığı tarafından dolayımlandığı saptamasıdır. Anne ile kız ilişkisinin, annenin ölümü sahnesinde açımlandığı *Sessiz Bir Ölüm*'de ölümcül hasta olan annesinin altını değiştirmek zorunda kaldığında hissettiklerini Simone de Beauvoir şöyle anlatır:

> Annemin cinsel örgenini görmek beni allak bullak etmişti. Benim için onun gövdesinden daha az—daha çok—varolan bir gövde daha yoktu. Çocukken o gövdeyi candan sevmiş, ergenliğimde, tedirgin bir iğrenme duymuştum karşısında; herkeste böyledir bu, bilinir; hem iğrendirici hem kutsal olmak gibi çifte bir özellik taşımasını düzgülü buluyordum: Bir tabu'ydu bu.[21]

Burada "tabu" olarak açılan anne bedenine karşı hissedilen tiksinme ve yoğun, candan sevgi *Konuk Kız*'da[22] Françoise ile Xavière arasındaki ilişkide de bulunabilir. Xavière Françoise'a hem yoğun bir nefret ve kıskançlıkla hem de yoğun bir sevgiyle bağlıdır. Onu hem bir tanrıça olarak görür hem de hiç yüz yüze bir ilişkide ifade edemeyip, bastırdığı büyük bir öfkenin nesnesi haline getirir. Françoise da Xavière'e karşı benzer duygularla doludur aslında, ona karşı zaman zaman içi sevgiyle doludur, ama bu sevgi sık sık Xavière'in hayatında hiç olmamasını dilediği bir rahatsızlığa ve kıskançlığa dönüşüverir. Françoise hayatındaki erkeğin özgürlüğüne saygı duymak için, ahlaki ilkeleri için kendisindeki kıskançlık duygularıyla sürekli bir biçimde mücadele ettiği halde, Xavière ise böyle ilkelere hiç sahip olmadığı halde bu durum değişmez. Kısacası, *Konuk Kız*'daki aşk üçgeni iki kadın arasındaki abjeksiyon ilişkisi tarafından işaretlenmiştir. *Olgunluk Çağı*'nda Simone de Beauvoir bu romanının finalinden memnun kalmadığını yazar.[23] İki kadın arasındaki bu temel olarak muğlak ilişkiye bir çözüm getiremediği için hikâyeyi bir cinayetle, birinin diğerini öldürmesiyle sonlandırmıştır. Elbette sorulması gerekir: İki kadın arasında bir abjeksiyon ilişkisinin kurulmasının sebebi ortada paylaşması zor olan bir erkek olması mıdır? Yoksa bu tarz bir ilişkinin kadınlar arası tüm ilişkileri belirliyor olduğundan da şüphe etmek mi gerekir? Kadınların birbirlerine duydukları yoğun sevgi ve yoğun öfke, öncelikle anne-kız ilişkisi içinde yaşanan bu gerilim karşısında Simone de Beauvoir da Freud kadar dikkatli, şaşkın ve çaresizdir sanki. Kadınların er-

keklerle ilişkileri kadınlarla ilişkilere tercih etmemelerinin de sebebi kadınlararası ilişkinin bu tuhaf zorluğudur. Simone de Beauvoir *Konuk Kız*'da bu zorlukla mücadelesinden galip çıkamamıştır, fakat memnuniyetsizliği yenilgiyi siyaseten kabul etmediğini ima eder.

II

Beauvoir'ın Sartre'ın varoluşçu felsefesiyle kurduğu ilişkinin *İkinci Cinsiyet*'i ne kadar belirlediği sorusu, eserin feminist alımlanması içinde etraflıca tartışılmıştır. Bilindiği gibi Simone de Beauvoir kendisini "varoluşçu" olarak tanımlamıştır; hatta Sartre'ın 1943'te yayınlanan *Varlık ve Hiçlik*'inin savunusunu yapan yazılar ve kitaplar da kaleme almıştır.[24] Ancak bu olgular onun düşüncesinin aslında Sartre'ın felsefesiyle ne kadar çakıştığı sorusunu sormamızı engellemez. *İkinci Cinsiyet* fesefi özü açısından Sartre'ın varoluşçu felsefesinin bir izdüşümünden mi ibaretti? Beauvoir'ın düşüncesini yeniden değerlendiren feminist yorumlar onu Sartre'ın düşüncesine belli bir mesafede konumlandırmayı denemişlerdir. Örneğin Michelle le Doeuff, Simone de Beauvoir'ın Sartre'ın varoluşçuluğundan çok, 1940'larda okuduğu Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nden beslendiğini öne sürer.[25] Debra Bergoffen ise *İkinci Cinsiyet*'in kuramsal arkaplanında fenomenolojiyi, özellikle de Husserl'in yönelimsellik kuramını bulabileceğimizi düşünür.[26] Nancy Bauer ise, Simone de Beauvoir'm, kadın ile erkek arasındaki ilişkinin –ki bu fenomenolojik terminolojiyle söylenirse bir "ben-başkası" ilişkisidir– bir tahakküm olmasının imkânını tarihsel ve toplumsal iktidar ilişkilerinde aramak suretiyle Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'te serimlediği tarzda bir varoluşçuluğun ötesine gittiğini söyler.[27]

Simone de Beauvoir'ın düşüncesinin felsefi bakımdan Sartre'ın varoluşçuluğuna uzak veya yakın olduğu gibi bir değerlendirme yapabilmek için Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinin temel kavramlarından ve tartışmalarından haberdar olmak gereklidir. 1930'lardan itibaren Fransız felsefesi Hegel, Husserl ve Heidegger'in düşünceleriyle hesaplaşarak geliştiği için Sartre'ı anlayabilmek için bu düşünürleri de tanımak gerekir. Gerçekte, bu düşünürlerin Sartre'ı olduğu kadar Simone de Beauvoir'ı da etkilediklerini iddia etmek zor değildir. Üzerinde durulması anlamlı olabilecek soru, belki de, bu üç filozoftan hangisiyle kurulan ilişkinin özgün felsefi projeyi daha çok beslemiş olduğu sorusu olabilir. Sartre da Hegel'den çok etkilendiğinden Simone de Beauvoir'ın düşüncesinin özgünlüğünü Hegel'le ilişkisinde

bulabilmek için onun Hegel okuyuşunun Sartre'ın Hegel okuyuşundan farklılığını ortaya koyabilmek gerekir. Benzer bir biçimde, fenomenoloji geleneğini takip eden dönemin tüm Fransız felsefesi Husserl'in yönelimsellik kuramının şu veya bu şekildeki bir alımlanmasına dayanır. Bergoffen'in Simone de Beauvoir için söylediği şeyi Merleau-Ponty, Sartre, Levinas için de söylemek mümkündür. Başka bir deyişle, *İkinci Cinsiyet*'in zeminini oluşturan felsefe ancak çağdaş Fransız fenomenolojik geleneği içindeki herhangi bir felsefe kadar özgün olabilir. Kimi düşünürler bu fenomenolojiyi takip eden geleneği bir yana bırakarak *İkinci Cinsiyet*'in özgünlüğünü onun kadının gündelikliğinden, sıradan deneyiminden hareket etmesinde bulmaktadırlar. Fakat bu başlangıcın bile esasen dönemin antropolojik Heidegger okumasından beslendiği düşünülebilir. Gerçekten de Beauvoir'ın yaptığı şey bir "durumu", "bir dünyada olma tarzı"nı tasvir etmektir, bir bilinç fenomenolojisi yapmak değildir. Beauvoir kadının varoluşunu onun kendisi olmadığı bağımlı, sınırlı durumdan yola çıkarak ele alır. Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da cinsiyet açısından nötr bir varlık olarak betimlediği *Dasein*'m varlığını inotantik, kendisini kaybetmiş olduğu bir gündelikten başlayarak yorumlar. Öte yandan, bu varlığın kendisi olma imkânı da onun varlığına aittir. Heidegger *Dasein*'a kendi olmanın, özgürlüğün yolunu gösterir — ki bu basitçe benin özgürlüğü değil, varlığın verildiği ve işitildiği yaratıcı bir açılmadır. Beauvoir da kadına onun gündelikliği içindeki varlığından yola çıkarak kendi olmanın, yaratıcı olma anlamında özgür olmanın, nihai olarak bir dönüşümün (*conversion*) ve cömertliğin (*générosité*) yolunu açmaya çalışır. Bu felsefe tarihine ilişkin hatları çok daha detaylı bir biçimde izleyebilirdik. Ancak söylemek istediğimiz şeyi kısaca söylemekle yetineceğiz: Beauvoir'ın felsefi başlangıcı daha çok Hegelci mi, Husserlci mi yoksa Heideggerci midir sorusu kanımca karar verilemez olarak kalır. Elbette Beauvoir Sartre ve Merleau-Ponty ile birlikte düşünmüş, fenomenolojinin ve antropolojinin kaynaklarından beslenmiştir. Burada belki daha faydalı olacak şey, Beauvoir'ın kullandığı birkaç fenomenolojik kavramı hangi bağlamda kullandığını, nasıl yenilediğini ve bu kavramlarla ne yapmaya çalıştığını belirtmektir. Bu yazının son kısmında onun felsefesinin güzergâhının bir siyaset felsefesinden çok bir eros etiğine doğru yönlenmiş olduğunu söyleyeceğim.

Simone de Beauvoir'm cinsiyetler arasında bir eros etiğinin imkânına ilişkin tartışması, heteroseksist bir çerçeveye dayanır, *İkinci Cinsiyet* uzun uzun lezbiyenlikten de bahsetmiş bir eser olduğu halde heteroseksizmi sor-

gulamış değildir. Lezbiyenliğe de bir ikinci cinsiyet fenomeni olarak bakmakla, lezbiyen tecrübeleri hesaba katmakla yetinmiştir. Beauvoir'ın eros etiğinin temel sorusu, iki cinsiyet arasındaki erotik ilişkinin her zaman bir egemenlik sorunsalı çerçevesinde değerlendirilmesinin zorunlu olup olmadığı sorusudur. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'inde bilinci ontolojik olarak özgürlük, bilincin temel hareketini de olumsuzluk, yadsıma olarak düşünmüş, "başkası için olma"yı, yani iki bilincin birbiriyle ilişkisini de bir egemenlik sorunu olarak tarif etmişti. Sartre'a göre, iki bilincin karşılaşması bir bilincin diğerini nesneleştirmesi olarak tezahür eder; ancak bu ilişki tersine çevrilebilirlik özelliğini de taşır. Bilincin özgürlük sorunsalı, böylece ezme ve ezilmenin tarihsel olarak kurulmuş iktidar ilişkilerinden kaynaklandığı fikrine taban tabana zıt bir şekilde, tahakkümü doğallaştırmaktadır, yani bilincin doğasına özgü olarak konumlandırmaktadır. Nancy Bauer'in saptadığı gibi, Simone de Beauvoir ezmenin tarihsel bir çözümlemesine müracaat etmek suretiyle *İkinci Cinsiyet*'te bu konumu aşmıştır. Buna karşın, Sartre'ın da *Varlık ve Hiçlik*'te benimsediği bu konumun ötesine gittiği iddia edilebilir: Sartre'ın tarihsellikle ve tahakkümün/ezmenin yapısıyla ilgili çözümlemeleri için Marksizm ile varoluşçuluğu uzlaştırmayı denediği 1950'leri 60'ları beklemek gerekecektir. Eğer kadınların erkekler tarafından ezilmesi tarihsel ve olumsal ise onu ortadan kaldırmak da mümkündür. Dahası, Simone de Beauvoir iki cinsiyet arasındaki ilişkinin dostluk ve cömertlik olabileceği idealini de benimsemektedir; Sartre'ın ontolojik çözümlemesine bu etik terimleri kullanarak itiraz eder gibi görünmektedir. Bu terimler marjinal bir biçimde Sartre'ın metinlerine de sızar ve ontoloji ile etik arasındaki girift bir ilişkinin anahtar terimleri haline gelir.

Elbette kadının erkekle dostluğu ve ona karşı, bir istismar nesnesi haline gelmeden, sergileyebildiği cömertliği kadında bir aşkınlık boyutunun açılmış olduğunu varsayar. "Aşkınlık" Sartre'da bilincin dışa açılması, kendi dışında olan varlıklara yönelmedir. Sartre için bir şeyi anlamak, bilincimin ona verilen şeye mevcut olmasını gerektirir; bu mevcudiyet, hem kabul etme, hem yadsıma, hem de bir tasarı içinde mevcut kılmadır. Bilincin kendi dışındaki varlıkla bu tarzda bir ilişkilenişine "aşkınlık" diyebiliriz. Bilmek, kendi dışında olmak, dışarıya çıkıştır. Sartre'ın fenomenolojik görü anlayışı uyarınca görü dıştakinin görüsüdür, zira içeride hiçliğin deneyiminden başka bir şey yoktur. Aşkınlık, varlığı anlamak, bilmek, tasarlamak ve yapmaktır ve bu elbette özgürlüğün faaliyetidir. Buradaki özgürlük ahlaksal, politik,

toplumsal anlamları olan "özgürlük" değildir öncelikle, ama tabii ki, bunların da zeminidir. Sartre özgürlüğü ahlakın ve politikanın temeline koyar. Ahlaksal, politik, toplumsal değerlerin varlığı bilincin bu değerleri üstlenmeyi seçmesine bağlıdır. Bir değerler sisteminin önceden verili olması durumu değiştirmez, zira değeri değer olarak varlığa getiren şey özgür seçimdir. İnsanın özünün varoluşundan önce gelmediğini söylemek, özümüzü kendi seçim ve eylemlerimizle oluşturduğumuzu, kendimizi seçtiğimizi öne sürmektir. İnsan kendi durumundan sorumludur. Kendi tasarılarımızın öznesi olmalı, kendi edimlerimizin sorumluluğunu taşımalıyız. Olgusallığımızm ve aşkınlığımızın bilincinde olarak yapmalıyız bunu. Olgusallığa sığınmak ya da olgusallığı görmezden gelip aşkınlığa sığınmak "kendi kendini aldatma" sonucunu doğurur. Sartre'dan Beauvoir'a döndüğümüzde göreceğimiz şey, *İkinci Cinsiyet*'in aşkınlığın tarihselliğine vurgu yapıyor olduğudur. Aşkınlık tarihsel kazanımlara bağlı olarak yaşanabilir veya tarihsel bir biçimde insanlığın yarısında ketlenebilir. Simone de Beauvoir'ın tasvir ettiği kadınlık durumu, "bağımlılık" adını verdiği sıkı birtakım olgusal koşulları içinde barındırır. Öte yandan "bağımlılık durumu" ketlenen aşkınlığın yanlış yollara saparak aşkta, kendine hayranlıkta ya da dinde arandığı bir yanlış bilinç ya da kendi kendini aldatma (*mauvaise conscience*) durumudur. Hiçbir şey yapmasına izin verilmeyen kadın, "ters bir çıkışla, eylemi kendine hayranlıkta, aşkta ya da dinde aramaktadır" (LDS, C. II, s.431). Simone de Beauvoir kadına hakiki aşkınlığın yolunu gösterirken kendi olmanın, özgür olmanın yalnızca çalışma ve üretme yoluyla gerçekleşebileceğinde ısrar eder. Eviçi emek ve çocuk yetiştirme kadının aşkınlığını gerçekleştirdiği faaliyetler değildir. Ev kadını olmayı, çocuk yetiştirmeyi seçmek, bağımlılığa mahkûmiyeti seçmektir. "Şu anda, kadının görevlerinden birinin, analığın, tam bir özgürlük içinde üstlenilmesi olanaksızdır" (LDS, C. II, s.455) diye yazacaktır.[28] Buna karşın, cinsiyetler arasında Beauvoir'ın hedeflediği anlamda ideal bir eşitlik durumu ortaya çıktığı zaman annelik kadının kendisi olmasını engellemeyecek bir biçimde yaşantılanabilir. İkinci dalga feminist düşünce içinde Beauvoir'ın eviçi emeğe ve anneliğe şimdilik hiçbir değer vermemiş olması çok eleştirilmiştir. Elbette Beauvoir'ın dinsel aşkınlığa karşı aldığı tavır da eleştiriye açıktır.

Simone de Beauvoir kuşkusuz bir aşkınlık feministidir. Beauvoir'ın tanımladığı sınırlı durumda "aşkınlık" kavramıyla "özgürlük" kavramı arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu tartışmak için, Sartre'a veya Heidegger'e geri

dönmek yetmez, Hegel'e de dönmek gerekir. Özellikle de köle efendi diyalektiğine. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde gösterdiği gibi bir bilinç, kendi bilincine yalnızca düşünüm yoluyla, şeyin bilgisini kurma rolü üstüne düşünerek varamaz. Şeyin bilgisinin kendisine dayandığı özbilinci açımlamak için başka bir mecraya yaşama ve arzuya müracaat etmek gerekir. Özbilinç bir başka özbilinçle ilişkisinde onun arzusunu, onun kendisini tanımasını arzular; bu arzunun ölümüne bir mücadeleye sürüklediği iki bağımsız bilinç, ölüme karşı aldıkları tavırda ayrılarak kendilerini köle ve efendi olarak konumlanmış bulurlar. Artık birbirleriyle ilişkilerinde bağımsızlığın bağımlılığı, bağımlılığın da bağımsızlığı ima ettiğini gösteren bir tecrübe yaşayacaklardır. Ve biz, mutlak bilgi konumunda bulunanlar, aslında bu tecrübenin karşılıklı olarak birbirini tanıma imkânını da ima ettiğini görürüz. Fakat bu görüden bağımsız olarak konuşmak gerekirse, köle çalıştığı, doğayla mücadele ettiği, onu değiştirdiği, dünyaya kendi damgasını vurduğu, kendisini emeğinde tanıdığı için köle olmaktan çıkmaz. Kojévè'in vurguladığı gibi, köle ancak özgürleşmek için efendiye meydan okuma cesaretini kazanır, efendi de o zaman onu bir özbilinç olarak tanır. Bu yazının ilk bölümünde gösterdiğim gibi, *İkinci Cinsiyet*'te Simone de Beauvoir kadınların sınırlı durumunu kölelik olarak tarif etmemiştir, kadının bağımlılığı ile kölenin bağımlılığı apayrı şeylerdir. Buna rağmen, acaba kadın da kölenin yolunu izleyerek, yani etkin öznelliğini, aşkınlığını dünyada üretmek suretiyle tecrübe ederek bağımsızlığına kavuşabilir mi? Hegel'in anlatısına bakarsak köle, köleliği içindeki bir sürecin sonucunda özgürleşir. Özgürlük, kölenin yazgısıdır. Oysa kadın, sınırlı durumu içinde kalarak ve emeğini bu durumun gerektirdiği gibi hayatın sürdürülmesi için harcayarak Beauvoir'ın talep ettiği anlamda özgürleşmez. Bu sınırlı kadınlık durumu Hegelvari bir köle efendi diyalektiğine açılmaz, kadının özgürleşmeye başlaması için bu durumun dışına çıkması gerekir. Öyle görünüyor ki, Beauvoir için tanınma mücadelesi sınırlı durum terk edildikten sonra başlayacak ve öncelikle dünyada verilecektir. Kamusal alandaki üretim, ev içi emekle tezat teşkil eder. Ev içi emek kadını içkinliğe mahkûm ettiği halde dışarda, kamusal alanda, dünyada çalışma aşkınlıktır ve kadını özgürleştirir. Kadın ürettiğine kendi öznelliğinin damgasını bastığında ve kendini ürettiği şeyde, yaptığı etkinlikte tanıdığında erkek de onu tanımaya zorlanabilir.

O halde, kadını erkeğe bağımlılığından kurtaracak olan şey çalışma yoluyla gelen özgürlüktür: "Kadın erkekle arasındaki açığı çalışma yoluyla

epey kapatmıştır; ve yalnız çalışma somut bir özgürlük kazandırabilir ona" (LDS, C. II, s. 431). Ama öte yandan Beauvoir kadının çalışmasının onun erkekle eşit olması sonucunu hemen doğurmayacağının da bilincindedir. Bir kere dünya "erkeklerin malı"dır (LDS, C. II, s.432). Bütün iş yaşamı, özerk, etkin birey olarak onun ihtiyaçlarına göre ayarlanmıştır. Belki de tam bu noktada Beauvoir'ın "kadınlık durumu" dediği şeyin genişlediğini fark etmek gerekir. Artık bu geniş kadınlık durumuna Beauvoir'ın kendisi de dahil olmuştur. Kadınları içkinliğe ve edilginliğe mahkûm eden bu dünya, çalışan kadının da içinde yaşadığı dünyadır. Buna karşın bu genişlemiş kadınlık durumu gelecek olanaklara tamamen açıktır. Kadın üretici ve etkin olduğu ölçüde aşkınlığa erişecek, yani kurduğu tasarılarda kendisini özne olarak görmek ve olumlamak, güttüğü erekte, kazandığı parada ve haklarda kendi sorumluluğunu duymak suretiyle bu dünyayı dönüştürecek, erkekle arasındaki eşitsizliği tam olarak giderebilecektir.

Kamusal yaşama çıkan kadının tek sorunu erkeklere göre biçilmiş bir iş yaşamına uymak değildir; o aşkınlığında insanlığını gerçekleştirmektedir; ancak halihazırda, kadının insanlığı ile kadın olarak varlığı çelişmekte ve kadınlar bu çelişkiyi ya kadınlıklarını ya da insanlıklarını (özgürlüklerini) feda ederek çözmek zorunda kalmaktadırlar. Simone de Beauvoir'ın "eşitlik"ten anladığı şey işte tam olarak bu çelişkinin çözülmesidir. Eşitlik, kadının da erkeğin de insanlığı, onun kadın veya erkek olarak varlığıyla çatışmadığı zaman vardır: Halihazırdaki kadınlık durumunda kadının aşkınlığından vazgeçmesi istenmektedir. "Kadından, kadın olabilmek üzere, kendini hem bir nesne, hem de bir av haline getirmesi, yani yüce, egemen bir varlık olma hakkından vazgeçmesi istenmektedir" (LDS, C. II, s. 435). Erkeğe tabi olmaktan kurtulmuş kadının durumundaki başlıca çelişki ise şudur: O da insani varlığını sakatlamak istemediği için kadınlık rolünü benimsemeye yanaşmamaktadır. "Oysa kadınlığını terk etmek de varlığını sakatlamaktır" (LDS, C. II, s.435). Erkek, cinsiyeti erkek olan bir insan varlıktır. Kadın da, aynı biçimde, cinselliğini kabul etmiş bir insan varlık olduğu an erkeğe eşit, eksiksiz bir birey olabilir. Onun kadınlığından vazgeçmesi insanlığının bir yanından da vazgeçmesi demektir (LDS, C. II, s.435). Bu sözler insanı erkekle eşitleyen denklemi bozmak için kadınlığı insanlığa kaydederken, insanlıkta içsel bir farkı da belirgin kılmaktadır.

Simone de Beauvoir feminist kuram içinde eşitlik talebini güçlü bir biçimde dile getirmiş bir düşünür olarak anılır. O, feminizmi kadın hakları ta-

rihine göre anlatırsak bir "birinci dalga feministi", "bir eşitlik feministi"dir. Oysa denebilir ki, o eşitlik içinde farklılığı ister. Kadının erkek dünyasına girmesiyle ortaya çıkan farklılık, temelini kadının ve erkeğin arzularının farklı olmasında bulur. Kadının "sınırlı kadın durumu"nu aşmasından sonra ortaya çıkan yeni durumda kadın da erkek gibi sevebilecektir. Halbuki sınırlı kadın durumu içinde aşk kadının tüm varlığından vazgeçmesidir ve onu bir bağımlılık ilişkisi içine sokar. Eşitlik içindeki aşkta taraflardan hiçbiri diğeri için kendi varoluşundan vazgeçmez. Özgürlük içinde aşk kadının eşitliğe inanmasını ve gerçekten de erkeğe eşit olmasını gerektirir. Bu yeni durumu Beauvoir bir kendini sakınma ilişkisi olarak değil, " karşılıklı bir cömertlik hali" olarak betimler.

Eşitlikte farklılık kendisini yalnızca aşkta göstermez, kadının tüm üretiminde farklılığını ifade edebilmesi sonucunu da doğuracaktır. Dünya erkeklerin malı olarak kaldığı sürece, kadın şu andaki durumunu ancak kendisini erkeklere benzeterek aşabilir. "Halihazırda çalışan, üreten, yazan kadının düşünce dünyası erkeğinkidir ya da erkeğin dünyasından ayrı değildir. Kadın tam olarak özgürleştiğinde ne olacağını, kadının düşünce dünyasının erkeğinkinden ne kadar ayrılacağını, bu ayrılıkların ne denli önemli olacağını henüz bilmiyoruz. Bunları şimdiden tahmin edebilmek için, Beauvoir'a göre, son derece gözüpek girişimlerde bulunmak gerekir" (LDS, C. II, s.481). Halihazırda, eşitliğin henüz hüküm sürmediği erkekler dünyasında çalışan, hatta iktidar konumlarında bulunan kadın, yaptığı işte "kendi benini unutamamakta"dır (LDS, C. II, s.464). Kendini olanca cömertliğiyle başladığı işe, yapıta verecek yerde, ürettiğini kendi beninin bir parçası, basit bir süsü gibi görmektedir (LDS, C. II, s.470). Kendi benini yaptığı işte unutmak Beauvoir için gerçek aşkınlığın belirtisidir. Tabii kendi benini ancak bir beni olan, kendi olmayı başarmış olan unutabilir. Gerçek anlamda beni olmak için "seçmeyi seçmek" başkalarının sınırladığı alternatiflerin içinde seçim yapmayı terk etmek gerekir. Bu noktada Heidegger'in "kendi olma" tartışmasını, Simone de Beauvoir'ın kadının içkinlik alanını ve ilişkilerini terk etme tecrübesi bağlamında yeniden yorumladığı aşikârdır. Kendi benini yaptığı işte unutmak, yaptığı işi beni yükseltmek, güçlendirmek için, böyle bir karşılık için yapmamak bir cömertliktir. Sanatı veya işi insanın kendi beninin uşağı olmamalı, insanın kendisi sanatının aracı olabilmelidir. İşte kendini aşma olanağını gerçekleştirmek Beauvoir için budur. O, gerçek aşkınlık ve özgürlükte, sınırlı bağımlı kadın durumunun yapısal bir öğesi olan kendine

hayranlığın geride bırakılmasını görür. Kendine hayranlık aşkınlığı engeller, kadınları statükocu, sınıf çıkarlarını koruyan varlıklara dönüştürebilir. Halbuki aşkınlık yalnızca beni aşmak değil, "dünyayı eldeki dünyanın ötesine taşımaktır" (LDS, C. II, s.472). Cinsiyet ayrımcılığının ortadan kalktığı, insanın değerini özgür üretimden aldığı gün "işte o gün kadın kendi öyküsü, sorunları, kuşkuları ve umutlarıyla insanlığınkini bir sayabilecektir. Ancak o zaman yapıtlarında yalnızca kendisini değil, bütün gerçekliği ortaya çıkarmayı başarabilecektir" (LDS, C. II, s.481).

Beauvoir'ın özgürlük tartışması, herkes için bir politikaya değil, bir eros etiği sorunsalına evrilir gibi görünmektedir. Karşılıklı birbirini tanıma, sınırlı kadınlık durumunun aşılmasından sonra gelecek olan aşk ilişkisinin bir gereğidir. Hatta Beauvoir'ın aşk ahlakının temelidir. Ne var ki, karşılıklı olarak birbirini tanıma bir kez başarıldığı zaman güvence altına alınan ve bir daha değişmeyebilecek bir hal değildir. Bir çift içinde öteki tarafından tanınma ve ötekini tanıma başarısı hiçbir zaman tam olarak güvence altına alınamaz. Bu başarı her zaman hassas bir başarı olarak kalmalıdır ve dengeyi korumak için sürekli bir özen gerekir.

Sartre'ın başkasıyla ilişkiyi Hegel'in köle efendi diyalektiğinin ona verdiği ilhamla nasıl düşündüğüne kısaca değinerek Beauvoir'ın eros bağlamında Sartre'tan ayrıldığı noktayı tespit etmeye çalışalım. Sartre, Hegel'in köle efendi diyalektiğinin temel meselesi olarak gördüğü şeyi bir bakış fenomenolojisi içinde yeniden düşünmüştü: Başkasının bakışı altında nesneleşir, onun beni gördüğü gibi olurum. Başkası beni bana dair imgesi içine hapseder ve aşkınlığımı, özgürlüğümü elimden alır. Ancak bakışın yönünü tersine çevirmek mümkündür: kölenin özgürlüğünü kazanmasıdır bu. Ancak benim bakışın öznesi haline gelmem ötekini bakışımın nesnesi haline getirmeme yol açacaktır. Sonuç olarak "özne" ve "nesne" terimleriyle ve olumsuzlukla yol aldığımız sürece bakışımlılık, karşılıklı olarak birbirini tanıma hep başarısızlığa uğrayacaktır. Sartre erotik ilişkiyi bu terimlerin dışında düşünmeye girişmez. Sartre'a göre kadın ile erkek arasındaki ilişki bakışa hâkim olmak için sonu gelmez bir mücadeleyse nasıl olacak da Beauvoir anlamında eşitlik ve dostluk mümkün olabilecektir? Burada Simone de Beauvoir'ın Sartre'ı bir etiğin imkânına ikna etmek ister gibidir. Beauvoir'a göre eşitlerin aşkı bir bağımlılık ilişkisi değildir, özgürce bağlanma temelinde gerçekleşir. Kadının özgürlüğüne kavuşması için onun domestik alanın sınırları dışına çıkması, erkeğe bağımlı olmaktan kurtulması, kendisini aşması, yaratıcı bir

açılım içinde "kendisi için" olması, kendisini gerçekleştirmesi gerekir. Kadının tarihsel konumu olan tarihin dışındaki mutlak öteki halinden çıkması, tarihselleşmesi demektir bu. Özgür aşk, içkinliğe mahkûm kadınlık durumunun aşılmasıyla birlikte yaşanacaktır. Eros söz konusu olduğunda, Simone de Beauvoir erosu bir tahakküm oyunu içinde özneleşme mekânı olarak gören Sartre'dan daha umutludur. Hegelci tanıma fikrini yalnızca tarihin mekânına ait olmaktan çıkarır, onu erosun mekânına çekerek, kadının ve erkeğin arzularının eşitlik durumunda kendilerini farklı bir biçimde ifade edebileceğini ve birbiriyle söyleşebileceğini öne sürer.

İnsan olarak yalnızca saf bilinç değiliz, varolma arzusuyuz. Cinsiyetli olarak varolmak varoluşumuza ait, yaşam dünyasının gündelikliğine yerleşmiş somut bir arzudur. Simone de Beauvoir'a göre, erotik ilişkide de tarafların arzuları farklıdır; kadın olmak ya da erkek olmak isteriz. Kadının bu arzusunun vücuda gelişini mit belirler. Ebedi dişilik miti sınırlı ve bağımlı kadınlık durumunu belirler ama içkinliğin sınırlarının dışına çıkmakla da bu mitin tüm etkisi bertaraf edilmiş olmaz. Ebedi dişi miti çalışma dünyasında da kadına musallat olmaya devam edecektir. Kadınlar kendilerini o mite dayanarak yargılamakta, çocuklarına, ailelerine karşı sürekli bir suçluluk hissiyle yaşamaktadırlar. Erotik ilişkide de arzu kendisini "ebedi dişi mitine" göndermeyle ifade etmektedir. Zira bu mit sembolik sistemimizin temelinde bulunur. Dişilik mitinin entelektüel bir çözümlemesi, kadınların her şeye rağmen kadın olma arzusunun karşısında güçsüz kalır. Feminist özgürleşme stratejileri bu arzuyu hesaba katmalıdır çünkü kadınların da cinsel yaşamında bu mit içeriği ve yapısıyla varolmaya devam etmektedir. Yalnızca heteroseksüel ilişkilerde değil, eşcinsellik içinde bile arzu kendisini böyle ifade etmeye veya karşısındaki kişiden bu tür bir ifade beklemeye yatkın bulunur.

Bu mit içinde erkek hem bilinç, varoluş hareketi hem de neyse o olan, sabit, değişmez, yerinden oynatılamaz bir varlıktır; arzusu Tanrı olmak arzusudur. Kadın ise bir kendi bilinci değil, nesnesinde yitmiş, ondan kendisine geri dönemeyen bir bilinç, eksik varlık, statik özdür. Simone de Beauvoir bu mite kapılmış kadın olma ve erkek olma arzularının başarısızlığa uğramak zorunda olduklarını söyler. Bunun sebebi, Beauvoir'ın *Muğlaklık Etiği* adlı eserinde bulunabilir. Bu eserde varlık ile varoluş arasında kalan arzunun muğlaklığı indirgenemezdir. Ne var ki, bizi insan yapan şey, bu muğlak arzunun kaçınılmaz başarısızlığı, onun varoluş ve varlık kutuplarından yalnızca birisine raptedilememesidir. Buna benzer bir biçimde, kadın ya da er-

kek olma arzumuz ebedi dişi ve erkek mitine ait birçok imgeye yakalanır ve kendisini bunlar üstünden ifade ve icra eder. Fakat kadm olma arzusunu ebedi dişi mitinin belirlemesi arzunun ebedi hakikatini göstermez, çünkü nihayetinde bu, arzunun büründüğü olumsal ve tarihsel bir kılıktan ibarettir. Kadının arzusu, kendisini ifade etmek için başvurduğu ebedi dişi mitinin kalıbına sığamaz bir türlü. Onun insan olarak girdiği varoluş hareketi, arzusunun verili, mitik biçiminin de aşılması gerektiğini ima eder. Kadının halihazırda içinde bulunduğu koşullarda, hem özgür olmayı arzulamasına hem de erotik ilişkide erkeğe karşı duyduğu arzuyu ebedi dişi mitindeki rolü üstlenmek ve özgürlüğünü yadsımak biçiminde ifade etmesine Simone de Beauvoire "yanlış istem" ya da "istemin aldanması" (*mauvaise volonté*) adını verecektir. Zaten yanlış istem olmasa, istem hatalı olamasa, özgür olmayı istemenin de bir anlamı olmazdı. Bu mit üstünden eklemlenen kadın olma arzusunun başarısızlığa uğramasında Beauvoir iyi bir yan bulur. Hem kadını içkinliğe mahkûm eden ebedi dişi miti içindeki dişiyle özdeşleşebilmek, hem de aşkta karşılıklı olarak birbirini tanımaya dayalı dostluk ve cömertliğin erdemlerini bulmayı ummak mümkün görünmüyor. Ama bu başarısızlık aynı zamanda bir sevinç kaynağıdır. Zira onun gerçekleşmemesi benim gerçek koşulumu ortaya çıkarır. Bu koşulda kendi varlığıma özgü olanakları üstlenerek varoluşsal bir dönüşüm geçirebilirim. Bu dönüşüm varoluşumun haklılığını kendisinde aramaya başlamasıdır. Bir bakıma kadın olmayı icat etmenin yolunun açılması diyebiliriz buna. Kendi hakikatime ulaşmak için varoluşumdaki muğlaklığı silmem ya da görmezden gelmem gerekmez. Aksine onunla yüzleşmem gerekir. Başka bir deyişle, Beauvoir eşitlik ve karşılıklı olarak birbirini tanıma idealini düz bir biçimde ele almaz, bir muğlaklık mantığını ele vererek anlamaya çalışmayı önerir.

Farklılık ancak anlamın, arzunun teke indirgenmediği zamanda ve yerde ortaya çıkabilir. Kadm ve erkek arasında hep bazı farklar olacaktır – kadının erotizmi ve cinsel dünyası kendisine özgü bir biçime sahiptir ve bu biçim kendisine has bir duyarlığa yol açar. Başka bir deyişle, kadının kendi bedeniyle, erkeğin ve çocuğun bedeniyle ilişkisi erkeğinkinden farklıdır. Beauvoir'ın vaat ettiği eros etiği de bu farklılıklardan yola çıkar. Onun eros etiği, tenin cömertliğini, cinsiyetli, arzulayan farklılığını ifade edecektir. Öte yandan, Beauvoir arzunun, bedensel tecrübelerin farklılığını eşitlik talebini bir yana bırakarak ifade etmeye çalışan feministlere mesafe alır. Kadının doğayla ilişkisini yeniden kurmaya çalışan, annelik duygusunu yücelten, kadı-

nın kendi bedeniyle ilişkisini –sembolik sistemde dile getirilemeyen bir şeydir bu– düşünmeye çalışan feministler, Beauvoir'a göre, geleneksel dişi değerleri yükselterek kadını yine içkinlikteki, domestik alandaki geleneksel rolüne mahkûm etmektedirler. Abjeksiyon mantığı uyarınca, geleneksel kadınlık değerlerinin yüceltilmesi ile kadının değersizleştirilmesi ve aşağılanması bir madalyonun iki yüzü gibidir. Kutsallaştırma jestinin gerçekte kadını susturmak için kullanıldığını kendilerini feminist olarak tanımlayan bazı feministler her zaman gerektiği kadar açık bir biçimde görememektedir. Kadını "öteki" olarak düşünmek onu "ikinci cinsiyet" olma konumunda kalmaya itmektir. Simone de Beauvoir'a göre, toplumsal cinsiyet farklılıklarını vurgulayarak kadınlar için özel bir statü isteyen her konum sorun çıkaracaktır. Feministlerin kadınlar hakkındaki geleneksel fikirleri yeniden devreye sokacak girişimlerden kaçınmaları gerekir, çünkü bu girişimler kadınları özgürlük mücadelesinden alıkoyma sonucunu doğurur.[29] Kuşkusuz Beauvoir radikal feminizmin eşitlik talebinin en güçlü savunucularından biridir. Onun fikirleri ilerletilerek, cinsiyet farklılığını düşünmeye çalışan feministler sık sık özcülükçe, biyolojizmle ve politik gericilikle suçlanırlar. Fakat bize öyle geliyor ki, Beauvoir'ın kadının eşitlik içindeki farklılığı düşünme girişimi ve arzumuzun muğlaklığıyla yüzleşme deneyimi bu tartışmalarda çoğunlukla gözden kaçmıştır.[30]

Notlar

1 Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, C. I. Gallimard, Collection Idées, 1970; *Le deuxième sexe*, C. I. Gallimard, Collection Idées, 1969. Göndermeler metinde parantez içinde cilt ve sayfa numaralarıyla belirtilecektir.

2 Bkz., Toril Moi, *Simone de Beauvoir: The making of an intellectual woman*, Blackwell Publishers, 1994.

3 Bkz., Sonia Kruks, *Situation and Human Existence: Freedom, Subjectivity*, and Society, Londra: Unwin Hyman, 1990. Sonia Kruks, "Simone de Beauvoir, Teaching Sartre About Freedom", *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, ed. Margaret A. Simmons, s. 79-95.

4 Beauvoir diyor ki, kadının aleyhine sarfedilen "kadında doğruluk ve titizlik kavramı yoktur, kadın ahlak nedir bilmez, kadın en aşağılık anlamda çıkarcıdır, yalancıdır, oyuncudur, hep kendisini düşünür ..." gibi sözlerde doğru bir yan vardır. Ama işte kadının bu kötü kişilik özellikleri onun doğasından değil, içinde bulunduğu durumda hep ikinci cinsiyet olmasından kaynaklanır (LDS, C. II, s. 314-5).

5 Simone de Beauvoir, *Olgunluk Çağı*, II, Çev. Betül Onursal, Payel Yayınları, s. 201.

6 Simone de Beauvoir "şölen" teriminin kendisi için ne anlam ifade ettiğini anlatmak için şunu yazar: "Benim için şölen, her şeyden önce, gelecek kaygısı karşısında şimdiki zamanın coşkulu bir kutsanmasıdır; mutlu günlerin sakin akışı şölen yaratmaz: ama eğer felaketin içinde umut yeniden doğarsa, eğer dünyaya ve zamana tutunulabilecek bir şey yeniden bu-

lunursa, işte o zaman yaşanılan an alev saçıyor, insan onun içine kendisini kapatıp onun içinde yanıp tükenebilir: işte bu şölendir." Simone de Beauvoir bu kavramı Roger Caillois'nın (*Le mythe de la fête*) ve Georges Bataille'ın (*La part du diable*) çözümleyiş biçimleri hakkında olumlu bir tavır alır. Gennevièva Gennari'nin de *Bütün İnsanlar Ölümlüdür* (*Tous les hommes sont mortels*) ve *Mandarinler* ve *Muğlaklık Etiği*'nde "şölen" hakkında bir deneme yazdığını not eder. (Bkz, Simone de Beauvoir, *Olgunluk Çağı*, II, Çev. Betül Onursal, Payel Yayınları, s. 202) Kamusal alanda varolma, eyleme anlamındaki aşkınlığın ötesinde kadınlar ve erkeklerin birlikteliği olarak yaşanan bu özgürlük tecrübesi, domestik alanla sınırlı olmayan bir içkinliğin de olumlanması olarak okunabilir mi? Bu soruya yanıt vermek için elimizde yeterince kanıt bulunmasa da, bu sorunun Simone de Beauvoir'da içkinlik/aşkınlık karşıtlığını karmaşıklaştırabilecek yeni bir okumanın yolunu açabileceğini ima etmekle yetineceğiz.

7 Bkz., Simone de Beauvoir, *Olgunluk Çağı I*, Çev. Betül Onursal, Payel, 1991, s. 57.

8 Birkaç yıl önce Le Doeuff'un Sabancı Üniversitesi'nde yaptığı bir Simone de Beauvoir konuşmasından sonra bir soruya yanıt verirken bunları söylediğini anımsıyorum.

9 Örneğin Nietzsche de, Spinoza da bugün Deleuze tarafından "içkinlik" düşünürü olarak tanımlanıyorlar. Spinoza bir içkinlik düşünürüdür. Zira Tanrı ona göre doğadan ayrı değildir; Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak değil, içkin bir varlık olarak düşünür. Öte yandan Nietzsche bir "içkinlik" düşünürü olarak görülmektedir, zira o bu dünyadaki bedenli varoluşumuzu Tanrı'ya doğru aşkınlığı reddederek düşünür. Nietzsche'nin savaşı aşkınlığın aldatıcılığıyla olduğu için, o pagan tanrılarla değil, aşkınlığın peşinde olan semavi dinlerle ve özellikle de Hıristiyanlıkla mücadeleye girişecektir. Yahudilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık dinlerinin ve onların açtığı kültür dünyasından beslenen felsefelere mesafe almasının sebebi, düşüncenin asıl görevinin "dünyaya içkinlik"i düşünmek olduğuna inanmasıdır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da dünyaya içkinliği *Dasein*'ın (bizim kendisi olduğumuz varolan) varlığının temel hali olan "dünyada olma"dan itibaren düşünür — ancak dünyayla ilişkimiz bir içerilme ilişkisi değildir. Dünya bizi bir nesnenin başka bir nesneyi içine aldığı gibi içermez, dünya bizim varlığımıza aittir. Dünya bizim varlığımızdan itibaren anlaşılır olur, açılır demektir bu. *Dasein* dünya kurucu bir varlıktır ve işte *Dasein*'ın aşkınlığını bu zeminde yeniden tanımlamak gerekmektedir. Heidegger *Dasein*'ın kendisinin dışında olmasını "aşkınlık" olarak niteler. *Varlık ve Zaman*'da aşkınlığın karşımıza çıktığı bir başka bağlam da *Dasein*'ın kendisi (*eigentlich*) olmasıdır. Kendi olmayı basit bir biçimde anlatmak gerekirse şunu söyleyebiliriz: Kendi olmak, anonim varoluştan (*Das Man*), boş konuşmanın ve sıradan kanıların belirleyici olduğu gündeliklikten ayrılarak kendi varoluşunun hakikatini ilksel bir biçimde anlamak, kendine has olanakları görmek ve üstlenmektir. Seçmeyi seçmektir. Heidegger dünyaya içkinlikte aşkınlığı böyle ele alır. Onun için varlığı anlama öncelikle kendi varoluşsal olma potansiyelini anlamaktır.

10 Toril Moi, *Simone de Beuvoir: The making of an intellectual woman*, Blackwell Publishers, 1994, s.154.

11 G.W. Hegel, Enc. I. § 24 A.; Enc. II. § 247 A.

12 Wenche Larsen, Frihet, likhet og...? Det annet kjönn, take two. En samtale med Toril Moi, i: *Kvinneforskning* 2/2000. Alıntılayan Signe Arnfred, "Simone de Beauvor in Africa: "Woman=The Second Sex?" Issues of African Feminist Thought, *Jendra: A Journal of Culture and African Women Studies*, 2002, s.1

13 Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın *Dasein* analitiğinde cinsiyeti nötrleştirir — cinsiyeti antropoloji, biyoloji, sosyoloji, psikoloji disiplinleri aracılığıyla ele almanın reddidir bu.

14 Levinas Batı felsefesi geleneğinde mutlak başkalığın kendisini gösterdiği üç ana işaret eder: Bunlar Platon'un varlığın ötesindeki İyi ideası (Agathon), Plotinos'un Bir'i ve Descartes'ın sonsuz fikridir.

15 "Beauvoir, Claude Lévi-Strauss'un *Les structures élémentaires de la parenté* adlı eserinden şu cümleyi alıntılar. "Evliliği kuran karşılıklılık bağı erkekler ile kadınlar arasında kurulmamıştır; erkekler arasında kurulmuştur. Kadınlar bu bağın araçları, onun ortaya çıkmasının ilksel fırsatlarıdır" (Bkz. LDS, C. I, s.92).

16 Köleler arasında kadınların da bulunması, onların efendiyle ilişkilerinin köle efendi diyalektiğinin terimleriyle okunabileceğini ima eder. Fakat bu durum, kadın ile erkek arasındaki tarihsel ilişkinin köle efendi diyalektiği aracılığıyla anlaşılamayacağı iddiasını sarsamaz. Tarihte özgür, yani dinsel ve toplumsal bir saygınlığa sahip kadınlar her zaman olmuştur. Bu kadınlar erkeğin egemenliğini kabul ederler ve erkek de onları özsel olmayan, karşılıklılık ilişkisi içinde bulunmayan mutlak başka olarak konumlandırdığı için onların kendisi için bir tehdit oluşturmadığını düşünür.

17 Simone de Beauvoir, *Ethique de l'ambiguité*, http://www.webster.edu/~corbetre/philosophy/existentialism/debeauvoir/ambiguity-2

18 Tina Chanter, "Abjection and Ambiguity: Simone de Beauvoir's Legacy, *The Journal of Speculative Philosophy*, C .14, S. 2, 2000, s. 151-2.

19 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of pollution and Taboo*, Londra, Routledge, 1996.

20 Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, Çev. L. Roudiez, New York: Columbia, UP, 1986, s. 68.

21 Simone de Beauvoir, *Sessiz Bir Ölüm*, Çev. Bilge Karasu, Bilgi Yayınevi, Aralık 1966, s. 18.

22 Simone de Beauvoir, *Konuk Kız*, Çev. Bertan Onaran, Payel Yayınevi, İstanbul.

23 "*Konuk Kız*'ın sonu beni doyurmuyordu: birlikte yaşamanın doğurduğu güçlükleri aşmaya olanak tanıyacak şey cinayet değildir. Ben, onlardan ustaca sıyrılmak yerine üstüne gitmek istedim; *Başkalarının Kanı*'nda, *Pyrrhus ile Cinéas*'da, başkaları ile olan tam ilişkimizi belirtmeye çalıştım. Şuna karar verdim ki, ister istemez, yabancıların yazgılarına etkimiz oluyor ve bunun sorumluluğunu da üstlenmeliyiz." Bkz., Simone de Beauvoir, *Olgunluk Çağı II*, Çev. Betül Onursal, Payel Yayınları, s. 234. Simone de Beauvoir'ın *Konuk Kız*'da ele aldığı sorunu genel olarak "başkalarıyla ilişkiler" olarak adlandırmaktadır. Halbuki aslında sorunsallaştıran ilişki iki kadın arasındaki ilişkidir. Eserin başında bulunan, Hegel'den "Her bilinç diğerinin ölümünün peşindedir" epigrafı izlekleştirilmeden ortaya koyulan abjeksiyon fenomenindeki olumsuzluğa genel bir çerçeve çizmek için kullanılmıştır belki de. Ancak Hegelvari olumsuzluğun abjeksiyonun muğlaklığını, ondaki diğer bilince hayranlık öğesini, açıklamaya yetip yetmeyeceği tartışılabilir. *Olgunluk Çağı II*, s. 234'deki alıntı, çözümsüz karşılıklı abjeksiyon ilişkisine rağmen başkasından sorumluluğun iptal edilemeyeceğini vurgulaması bakımından önemlidir.

24 Bkz., Simone de Beauvoir, *Pyrrhus ile Cynéas*, Paris, Gallimard, 1944; *L'Existentialisme et la Sagesse des Nations*, Paris, Les Éditions de Nagel, 1948.

25 Bkz., Michelle le Doeuff, "Simone de Beauvoir: Falling into (Ambiguous) Line", *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, edited by Margaret a. Simmons, s. 59-65.

26 Debra Bergoffen, "*Out from Under: Beauvoir's Philosophy of the Erotic*", *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, edited by Margaret a. Simmons, s. 179-192.

27 Nancy Bauer, *Simone de Beauvoir: Philosophy § Feminism*, Columbia University Press, New York, 2001, s.168.

28 "*Il y a une fonction féminine qu'il est actuellement presque impossible d'assumer en toute liberté, c'est la maternité*".

29 Alice Schwarzer, *After the Second Sex: Conversations with Simone de Beauvoir* (New York: Pantheon, 1984), s. 103.

30 Bu makaleyi destekleyen Galatasaray Üniversitesi Proje Araştırma Fonu'na teşekkür ederim.

Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler*

IRIS MARION YOUNG

Toril Moi, titiz ve kışkırtıcı makalesi "Kadın Nedir?"de son dönem feminist ve queer kuramlarının bizi yapısalcı bir toplumsal cinsiyet anlayışının sonuna getirdiğini savunur.[1] 1970'lerin feminist kuramı hem kuram hem pratik için özgürleştirici olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını bulmuşken, daha sonraki feminist ve queer eleştirmenler haklı olarak bu ayrımı sorgulamıştır. Feminizim ve queer kurama dekonstrüktif yaklaşımlar, hem biyolojik cinsiyet hem de toplumsal cinsiyet kimliği kategorilerinin dengesini sarsarak, kesişen kimlik ve pratiklerin çoğulluğunu düşünmeye daha geniş imkânlar açmıştır. Cinsiyet/ toplumsal cinsiyet ayrımına dekonstrüktif meydan okuma giderek bedenlenmeden ayrılmış, ancak aynı zamanda öznellik ve kimlik kuramı oluşturmak için aslında yararsız olan bir toplumsal cinsiyet kavramına yol açmıştır. Moi bu kuramsal geçişte, toplumsal cinsiyet kavramını tamamıyla terk edip, varoluşsal fenomenolojiden türemiş yaşanan beden kavramını canlandırmamızı önerir. Bu kavram, biyolojik indirgemecilik yapmadan veya toplumsal cinsiyet özcülüğü tehlikesine girmeden cinsel öznellik kuramı oluşturabilmenin bir aracıdır.

Moi, feminist ve queer kuramın, bir toplumsal cinsiyet kavramının yararlılığını, belki de dekonstrüktif eleştirilerden bile daha derin bir biçimde sor-

* Iris Marion Young, *On Female Body Experience: "Throwing like a Girl" and Other Essays*, (Oxford University Press, 2005) kitabından çevrilmiştir.

guladığı fikrinde yalnız değildir, ben de makalem boyunca benzer noktalara değinen başka güncel yazılara atıfta bulunacağım. Moi'ye odaklanıyorum; çünkü onun feminist ve queer kuramının yaşanan beden kavramını benimsemesi önerisi bana çekici geliyor. Ona göre bu kavram toplumsal cinsiyet kategorisinin pek iyi yapamadığı işi yapacaktır. Moi'nin toplumsal cinsiyetin başımıza açtığı belaların nasıl evrildiğine ilişkin çözümlemesi de mükemmeldir. Ancak Moi'nın argümanını eksik buluyorum. Öznelliğin kuramını yaparken toplumsal cinsiyetin sorunlu bir kavram olduğu konusunda haklıdır; ancak feminist ve queer kuramın öyle veçheleri vardır ki, bunlar için bir toplumsal cinsiyet kavramı olmazsa olmazdır. Moi'nin son dönem feminist ve queer kuramı hakkında yaptığı açıklamaları düşününce, öznellik ve kimlikten çok, toplumsal yapıyla ilgili olan bu veçhelerin epeyce göz ardı edilmiş olduğunu fark ederiz. Kadınların ve heteroseksüel normları ihlal eden insanların ezilmesini betimlemek için, özneleri ve onların deneyimlerini betimlemeye uygun kavramlardan farklı kavramlar kullanmak gerekir; çünkü bu, ezilme sistemli süreçler ve toplumsal yapılar vasıtasıyla vuku bulur. Moi'nin yaşanan beden kavramını yeniden kurma önerisi, özneleri ve onların deneyimini betimlemeye yardım eder; ancak sistemli süreçleri ve toplumsal yapıları betimlemek için bir toplumsal cinsiyet kavramını yeniden kurmaya ihtiyacımız vardır.

I. Cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımı

Toplumsal cinsiyet (kendi-kavrayışı ve davranışa gönderme yapar) ve cinsiyet (anatomi ve fizyolojiye gönderme yapar) ayrımının ilk dönem feminist kullanımı, kuramsal ve politik olarak oldukça üretkendi. Bu kullanımdan önce, söz konusu ayrım ne olduğu belirsiz psikolojik bir ayrımdı. Bu kuramsal anda "biyoloji kaderdir" kanaatine meydan okumak önemli bir feminist projeydi. Kadınlara daha çok fırsat verilmesini savunmak için, her iki cinsiyetin kapasite ve eğilimlerini kavramsallaştırma biçimlerine ihtiyacımız vardı; fakat bu kavramsallaştırma davranışı, mizacı ve başarıyı biyolojik ve doğal açıklamalardan uzak tutmalıydı. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında bir ayrım yapılması bu amaca hizmet etti. Feministler tabii ki, kadınların ve erkeklerin fiziksel ve üreme işlevleri bakımından farklı olduğunu onaylayabilir; ancak bunu yaparken bu farkların kadınların ve erkeklerin sahip olabileceği fırsatlar veya yapacakları faaliyetlerle bir ilgisi olduğunu reddederler. Bu tür toplumsal cinsiyet kuralları ve beklentileri toplumsal olarak

kurulmuştur ve toplumsal olarak değişebilir. Bu erken ikinci dalga feminist kuramın çoğu, kadınlar için, toplumsal cinsiyetin sonu olarak tahayyül edilen bir eşitlik ideali talep etmiştir. Çoğu feministin "androjenlik" olarak adlandırdığı bu ideal, biyolojik cinsiyetin bir insanın hayattan beklentileri veya insanların birbirlerine davranış biçimleri (en tutarlı kuramlarda, buna cinsel partnerlerin seçimi de dahildir) üzerinde hiçbir etkisinin olmadığı bir toplumsal koşuldur. Dönüştürülmüş, özgürleşmiş bir toplumda yaşayan bu androjen kişilerin, bedenleriyle ilişkilendirilen kategorik olarak farklı giyinme tarzları, davranış, uğraş, saldırganlığa veya edilginliğe eğilimleri olmayacaktır. Hepimiz çeşitli bedenleri olan insanlardan ibaret olacağızdır.[2]

Bir androjenlik idealine yapılan bu çağrı kısa ömürlüydü. 1970'ler sonu, 1980'ler başlarındaki feminist kuramın dönüm noktası olan metinlerin bazıları, bu idealin yerine, dişi olarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş kimliğin toplumsal ve psikolojik özelliklerine ve toplumsal cinsiyet rollerinden türemiş toplumsal bakış açısına yöneldiler. Kadınlar ile erkekler arasındaki biyolojik farklılıklar üzerinden tam açıklanmamış olsa da, eril ve dişi olarak toplumsal cinsiyetlendirilmiş eğilimler ve deneyimler arasında, kadınlar ve erkeklerin psişik yaşamlarında, birbirleriyle etkileşimlerinde, çocuk bakımı veya otorite kullanmadaki eğilimlerinde birtakım sonuçlara yol açan derin toplumsal bölünmeler vardır. Nancy Chodorow, Carol Gilligan, Nancy Hartsock ve diğerleri, çoğu kadının yaşamlarını ve olanaklarını önemli ölçüde belirleyen genel bir öznellik ve toplumsal bakış açısını ifade eden dişi toplumsal cinsiyet kimlikleri hakkında kuramlar ürettiler.[3]

Bu kadar genel bir dişi toplumsal cinsiyet kimliği açıklamasına, "özcü" olduğu suçlaması fazla gecikmedi. Bu açıklamalar anneliğin, çoğu kadının deneyimini tanımlayıcı olduğunu farzediyordu. Irksal ve sınıfsal konumlanma gibi farkların bakım pratiklerine etkisini araştırmayı ihmal etmişler ve kadınların erkeklerle ilişkisi olduğunu veya ilişki kurmak istediklerini varsaymışlardır. Yirminci yüzyılın varlıklı, kentli çekirdek ailelerinin ve onların mesleki yapılarının tarihsel özgüllüğünden sonuçlar çıkarmış, ailenin ve işin örgütlenmesinde tarihsel ve kültür aşırı (*cross-cultural*) belirlenimleri görmezden gelmişlerdir. Eleştiriler her zaman en adil biçimde dile getirilmemiş olsa da, çoğu feminist kuramcı bunların öne çıkardığı noktayı içtenlikle sahiplenmiştir.

Queer kuramı toplumsal cinsiyet kuramının bu eriyişine, Diana Fuss ve Judith Butler gibi yazarların şahsında birdenbire girdi. Moi, Butler'ın cinsiyet-

toplumsal cinsiyet ayrımını altüst edişine odaklandığı ve ben de Moi'nin bu konudaki fikirlerine bazı noktalarda katıldığım için Moi'yi takip edeceğim.

Toplumsal Cinsiyet Bela'sında Butler, feminist kuramın bir toplumsal cinsiyet kimliği kuramı arayışının motivasyonunu sorgular. Feministlerin böyle genel bir toplumsal cinsiyet kuramına ihtiyaç olduğuna inanmalarının sebebinin, feminist siyaset öznesinin ne olduğunu bilmek olduğunu iddia eder. Eğer değişimin "fail"inin bir açıklaması yoksa, özgürleştirilecek özne yoksa, dönüştürücü bir toplumsal hareket olarak feminizmin özgül bir anlamı yoktur. Bu özne "kadın"dır ve "toplumsal cinsiyet" kadının ne olduğunu gösteren kavramdır. Toplumsal cinsiyetlendirilmiş olarak "kadınlar" biyolojik cinsiyetten, dişiden farklıdır. Ancak Butler, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki feminist ayrımın yine de, heteroseksüel bir normatiflik mantığını yeniden üreten eril ve dişi arasındaki sabit kategorik birbirini tamamlayıcı ikiliği içinde taşıdığını iddia eder. Cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bu ayrımın kendisi sorgulanmalıdır. Bu sorgulama, doğa ile kültür arasındaki ayrıma olan tüm güvene veya öznelerin sabit bir toplumsal cinsiyet fikrine tekabül eden iç yaşamları olduğu kavrayışına meydan okumalıdır. Toplumsal cinsiyet, toplumsal bir performanstan başka bir şey değildir. Normatif heteroseksüelliğin söylemsel kuralları, öznelerin yinelediği ve alıntıladığı toplumsal cinsiyetlendirilmiş performansları üretir; bedenlerin cinsiyetlendirilişi bu tür performanslardan kaynaklanır. Toplumsal cinsiyet performanslarının yinelenmesi sürecinde bazıları heteroseksüel ikiliğin dışında, tiksinç (*abject*) olarak kurulur. O halde radikal siyaset, toplumsal cinsiyet ikiliklerini rahatsız edip, toplumsal cinsiyet alıntılarıyla oynamak olacaktır.

Butler, bazı yorumcuların, kendisinin performans olarak saptadığı toplumsal cinsiyet kuramının bedenleri ve cinsel kimlikleri basitçe söylemin bir ürünü haline getirdiği eleştirisine cevap olarak, *Dert Olan/Maddeleşen Bedenler* (*Bodies That Matter*) adlı kitabında, cinsiyetli bedenlerin maddeselliğinin kendisinin toplumsal olarak kurulduğunu öne sürer. Bedenlerin bu üretiminin "idealist" olmadığında ve "materyalizm"in "idealizm"den daha değerli addedilişinin zaten sorgulanabilir bir ikilik mantığına dayandığında ısrar eder.

Moi, Butler'ın terimleri ve yöntemi dikkate alındığında ikna edici bulduğu argümanını reddetmez. Ancak cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımından başlayıp maddesel-ideal ikiliğinin dekonstrüksiyonuyla biten bu kuramlaştırma silsilesinde, öznellik ideallerinin ve cinselliğin giderek daha soyut hale

geldiğini iddia eder. Bu noktada, kuramın hangi yaşanan sorunları işaret ettiği veya kavramların, insanların deneyimlerini betimlemesine ve anlamasına nasıl yardımcı olduğu pek açık değildir. Butler cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının mantığını başarıyla sorgular, ancak kuramı, hiçbir zaman bu terimlerin ötesine geçmez ve onlara bağlı kalır. Moi bu çizgiyi takip eden eleştirinin, toplumsal cinsiyet fikrinin, öznellik ve kimliği anlamakta yararsız olduğu için tamamen bir yana bırakılmasını talep ettiğini iddia eder. Queer kuramı ve pratiği, toplumsal cinsiyet anlamlarını, onların hegemonik erillik ve dişiliğin normatif kutuplaşmasına olan bağlarını gevşetme amacıyla eğip büker. Moi, queer ve feminist kuramcılara toplumsal cinsiyet kavramından tamamen uzaklaşmalarını önerir.

II. Yaşanan Beden

Moi, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerine bir alternatif olarak Simone de Beauvoir'ın dayanağı olan varoluşsal fenomenoloji çerçevesine geri dönmeyi önerir.[4] Bu kuramsal yaklaşımın merkezi kategorisi *yaşanan beden* kategorisidir. Moi'ya göre, yeniden kurulmuş bir yaşanan beden kavramı, feministlere cinsiyet-toplumsal cinsiyet kategorizasyonundan beklenen işlevi, beraberinde sorunlarını getirmeksizin sunacak bir fikir sağlayabilir.

Yaşanan beden belirli bir sosyo-kültürel bağlamda eyleyen ve deneyimleyen fiziksel bir bedenin birliğe sahip bir fikridir; durum-içindeki-bedendir. Varoluşçu kurama göre *durum, olgusallık* ile *özgürlüğün* bir neticesidir. Kişi her zaman bedeninin maddi olguları ve onun belli bir çevreyle ilişkisiyle karşı karşıyadır. Bedenindeki organların belirli duyu kapasiteleri ve işlevleri vardır; ölçüleri, yaşı, sağlığı ve eğitimi onu, çevresiyle ilişkili olarak belirli biçimlerde güçlü ve hareketli yapar. Tüm özelliklerinin kendine özgü estetik nitelikleri vardır; teninin belli bir rengi, yüzünün karakteristik hatları, saçının belli bir rengi ve dokusu vardır. Kendi özgül bedeni özgül bir bağlamda yaşar – başka insanlarla dolu, yerçekimiyle dünyaya demirlenmiş, biricik bir tarihi olan binalar ve caddelerle sarılmıştır; belli lisanları duyar, mevcut yemek ve barınma imkânlarını kullanır ya da kullanamaz; bunlara erişimi, kendisinden özgül talepleri olan kültürel olarak özgül bir toplumsal sürecin sonucudur. İnsanın bedensel varoluşunun tüm bu somut maddi ilişkileri ve fiziksel ve toplumsal çevresi onun *olgusallığını* oluşturur.

Bununla birlikte kişi bir eyleyendir. Kendisini, olgusallığıyla bağlantılı olarak kurmak için ontolojik özgürlüğü vardır. Eyleyen insanın belirli proje-

leri, başarmak istediği şeyler, kendini ifade etme, dünyaya iz bırakma, çevresini ve ilişkilerini değiştirme biçimleri vardır. Bunlar çoğunlukla başkalarıyla beraber giriştiği projelerdir. O halde *durum*, bedenliliğin olgularının –toplumsal ve fiziksel çevrenin– bir kişinin projelerinin ışığında görünüş biçimidir. Dans etme arzusuna ilişkin olarak hareketlerinin tuhaf olduğunu fark eder. Bin yıllık tarihi olan koca şehri atalarını öğrenmek için bir fırsat olarak görür. "Bedenin bir durum olduğunu iddia etmek, bir kadının bedeninin anlamının, onun özgürlüğünü kullanış biçimine bağlı olduğunu kabul etmektir." (Moi, "Woman," 65)

Moi yaşanan beden fikrinin toplumsal cinsiyet kavramının ve cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının yerini alabileceğini nasıl iddia eder? Cinsiyet kategorisi gibi yaşanan beden kategorisi de cinsellik ve üreme farklılaşmaları dahil olmak üzere, bedenin belirli fiziksel olgularına göndermede bulunabilir. "Kadın" ve "erkek" bazı bedenlerin fiziksel olgusallığının adıdır; bunların bazılarında penis, bazılarında klitoris ve göğüsler vardır, her biri farklı arzu ve cinsel duygu deneyimi sahibidir. Dahası bir yaşanan beden kategorisi, cinsiyet farkını iki şekilli (*dimorfus*) yapmaya ihtiyaç duymaz; bazı bedenlerin belli bazı açılardan erkeklerinki gibi, bazı açılardan da kadınlarınki gibi özellikleri vardır. İnsanlar arzularını ve duygularını, basitçe iki şekilli cinsiyet ya da heteroseksüel normlarla ilişkilendirilemeyen çeşitli biçimlerde deneyimler. Ayrıca yaşanan bir bedendeki algısal kapasite ve hareketlilik, cinsel özgüllükle bağlantısından ayrı değildir; ölçüler, kemik yapısı ve ten rengi de öyle. Moi'nin önermesindeki en önemli nokta, yaşanan beden kavramının cinsiyet kavramının tersine biyolojik olmamasıdır. Fizyoloji ve işlev yasalarını genelleyen nesnel bilimsel bir açıklamaya gönderme yapmaz. Bedene bilimsel bir yaklaşım, yaşanan bedenlerin betimlenmesinden daha ileri seviyede bir soyutlamaya girişir. Bu nedenle yaşanan beden fikri kurama, farklı bedenlerin fiziksel olgularını sokabilir, buna karşın "cinsiyet" kategorisinin indirgemeci ve ikici sonuçlarına yol açmaz.

Yaşanan beden fikri cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının temeli olan doğa-kültür ayrımını da reddeder. Yaşandığı haliyle beden daima kültürlüleştirilmiştir: beden erken yaşlarda ses öbekleriyle telaffuz etmeyi öğrenir, giydiği kıyafetlerle milletini, yaşını, mesleğini ve kültürel olarak kadınlardan ne beklendiğini ve talep edildiğini belli eder. Beden hazzın ya da işin etkileşimli ortamında, bu ortamlara has davranış alışkanlıklarıyla kültürlüleştirilir; bunlar çoğunlukla gruba ya da yere hastır. Söylem ve etkileşim bağlamları,

kişileri çoğunlukla bedenli varlıklarını ima eden değerlendirme ve beklentilerin sisteminde konumlandırır; kişi kendini belirli biçimlerde fiziksel varlığında betimlenmiş belirli bakışlara maruz kalarak deneyimler, başkalarının ona bedensel tepkilerini deneyimler ve onlara karşılık verir. Feminist kuramda "toplumsal cinsiyet" başlığı altında gelen çeşitli fenomenler, yaşanan beden fikrinde yeniden tanımlanabilir; bunlar, icra ettiğimiz ve deneyimlediğimiz bedensel *habitus* ve başkalarıyla etkileşimlerin birçok biçiminden bazılarıdır. Böyle bir yeniden betimlemede Butler en azından şu açıdan haklıdır: ister "doğal" isterse edinilmiş olarak anlaşılsın, "toplumsal cinsiyet" kategorisiyle ilişkilendirilmiş olma biçimlerinin, bir öznenin kimliğinin tam kalbine atfedilmesi bir yanıltmacadır.

Benzer bir biçimde, Linda Nicholson son zamanlarda yayımlanan bir makalesinde, feminist ve queer kuramın, tarihsel olarak değişken biyolojik cinsiyet ve bedenlenme/toplumsal cinsiyet ayrımını sürdürmekten ziyade, bedenlerin yaşandıkları haliyle toplumsal tarihsel farklılaşmalarına odaklanmasını önerir. Cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımı olduğu gibi kaldığı ölçüde, feminist kuram biyolojik indirgemeciliğin yanı sıra "biyolojik temelcilik"i de sürdürecektir. Cinsellik, üreme, erkeklere ve kadınlara atfedilen rollerin çalışılması, bedenlerin kendilerini okumalıdır ve toplumsal cinsiyeti "yalnızca kültürel" olarak ele alan bir doğa-kültür ayrımı varsaymamalıdır.[5]

Yaşanan beden fikri bu nedenle "toplumsal cinsiyet" kategorisinin yapmış olduğu işi yapar; hem de daha iyisini ve daha fazlasını. Daha iyi yapar çünkü, yaşanan beden kategorisi erkekler ile kadınların, kadınlar ile kadınların ve erkekler ile erkeklerin alışkanlıklarının ve etkileşimlerinin betimlenmesine imkân verir; hem de çoğul davranış olanaklarına dikkat edecek, onları normatif heteroseksüel "eril" ve "dişi" ikiliğine zorunlu olarak indirgemeyecek biçimlerde. Daha fazlasını yapar, çünkü "toplumsal cinsiyet", "ırk", "milliyet", "cinsel yönelim" gibi atıfsal genel kategorilerin, bireylerin kurulmuş kimliklerini betimleme amacıyla kullanımından kaynaklanan bir sorundan kaçınmaya yardım eder; söz konusu sorun, bu betimleme içinde kimliklerin bir toplamadan ibaret hale gelmesidir. Bireysel kimlikleri –toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, cinsel yönelim vb.– çeşitli grup kimlikleri tarafından oluşturulmuş olarak kavramsallaştırırsak, hem bu kişilerin nasıl bireyselleştiği hem de farklı grup kimliklerinin bireyde nasıl bir araya geldiği, bir gizem haline gelir. Yaşanan beden fikriyle böyle bir gizem kalmaz. Her insan ayrı bir bedendir, belirli bakımlardan başkalarınınkine benzeyen ve baş-

kalarınınkinden farklı olan özgül özelliklere, kapasiteye ve arzulara sahiptir. Belli bir yer ve zamanda doğmuş, belli bir aile ortamında yetiştirilmiştir. Tüm bunların, kendilerine özgü toplumsal, kültürel tarihleri vardır. Bu tarihler başkalarının tarihleriyle tikel biçimlerde ilişki içinde bulunurlar. Toplumsal cinsiyet, ırk, etnik köken vb. adını verdiğimiz kategoriler, kişileri konumlandıran bir dizi yapı için kullanılan kısaltmalardır. Bu konuya tekrar döneceğim. Aslında bu kategoriler, bireysel kimlikleri oluşturmak için biraraya getirilen genel grup kimlikleri olarak kuramsallaştırılmamışlardır. Birey biricik bedenini, başkalarının beklenti ve davranışlarının toplumsal-tarihsel bir bağlamında yaşar, ancak kimliğini dizili boncuk gibi bir grup genelleştirmeden oluşturma endişesi duymasına gerek yoktur.[6]

O halde, yaşanan bir beden kategorisi aracılığıyla "Butler'ın aksiyomatik olarak aldığı cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımına bel bağlamaksızın, oldukça tarihselleştirilmiş ve somut bir bedenler ve öznellik anlayışına ulaşılabilir" (Moi, "Kadın", 46). Yaşanan beden fikri, bir kişinin öznelliğinin, kendisinin seçmediği sosyokültürel olgular, başkalarının beklenti ve davranışları tarafından koşullandığını fark eder. Yaşanan beden kuramı aynı zamanda, herkesin bu seçilmemiş olguları üstlenip, onlarla bağlantılı olarak kendi yolunda hareket ettiğini söyler.

> Bedeni bir durum olarak ele almak.... hem özgün bir tür beden olma olgusunu, hem de bir durumda bulunan birey için somut bedenin anlamını ele almaktır. Bu ne cinsiyet, ne de toplumsal cinsiyetin muadilidir. Aynı şey her tür durum (ırk, sınıf, milliyet vb.) deneyimimizi kuşatan ve oldukça psikolojikleştiren toplumsal cinsiyet kimliği kavramından daha geniş erimli bir kavram olan "yaşanan deneyim" için de geçerlidir (Moi, "Woman", 81).

Toril Moi yaşanan beden kavramının, feminist kuramın amaçlarına toplumsal cinsiyet kavramından daha iyi hizmet ettiğini savunur. Bu amaçları bir öznellik ve beden kuramı bulmak ve belirli bir toplumda erkek ve kadın olmanın ne anlama geldiğine ilişkin bir anlayış sunmak olarak tanımlar ("Woman", 4, 36, 14). Moi'ye göre feminist kuram bedenler, cinsiyet, cinsellik, cinsel fark, kadınlar ile erkekler ve heteroseksüeller ile eşcinseller arasındaki iktidar ilişkileriyle ilgili kafa karışıklıklarından kurtulma projesi olmalıdır (120). İktidar ilişkileriyle ilgili son cümle oldukça belirsizdir. İktidar ilişkile-

rini kuramsallaştırmanm kapsamı, nasıl belirlendiğine bağlı olarak, Moi'nın feminist kuramın görevlerini tanımlarken yaptığı başlıca vurgu olarak anladığım şeyin ötesine düşebilir. O bu kuramı öznelliğe; yani bir insanın fail olarak kim olduğu, deneyimlemek için sahip olduğu sıfatlar ve kapasiteler, insanın başkalarıyla kurduğu, kendisi hakkındaki fikrine katkıda bulunan ilişkilere odaklanmış olarak tanımlar. Daha önce bahsettiğim makalede Linda Nicholson da, bir toplumsal cinsiyet kavramının hizmet etmesi beklenen kuramsal işlevin, kendi kimliğini ve insan karakterinin toplumsal olarak kuruluşunu kuramsallaştırma işlevi olduğunu düşünüyor gibi görünmektedir.

Toplumsal cinsiyetin sabitliğini ve cinsiyet-toplumsal cinsiyet ayrımının yeterliliğini sorgulayan son tartışmalar, feminist ve queer kuramcıları zorlayan ya da cevap vermek durumunda bırakan ikilemleri ve giderek artan soyutlamayı açığa çıkarıyor. Toplumsal cinsiyet kavramıyla bu sorunlar kısmen bile olsa ortaya çıkmıştır, çünkü toplumsal cinsiyet genel bir kategori olmayı amaçlıyor, ancak öznellik her zaman tikel. Moi'nin yaşanan beden kavramını benimsemesi, cinsiyetli özneyi ve farklı durumlarda konumlanmış erkek ve kadınların deneyimlerini kuramsallaştırmak için bulanık toplumsal cinsiyet kategorisinin sağladığından çok daha incelikli araçlar sunar. Toplumsal cinsiyet kategorisinden tamamen vazgeçen bu araçları kabul etmek, feminist ve queer kuramların projeleri sadece öznelliği kuramsallaştırmaktan ibaret olsaydı mümkün olurdu. Ancak bence onlar yalnızca bir özne kuramı yapmıyorlar. Bana göre Moi'nin da argümanlarıyla son vermeyi amaçladığı toplumsal cinsiyet ve özcülük hakkındaki tartışmalar, feminist ve queer kuramcıların ilgilerini deneyim, kimlik ve öznellik konularıyla sınırlama eğiliminde olmuşlardır. Moi'nin bunu irdeleyişi, feminist ve queer kuramcıların projesinin başka veçhelerinin bu tartışmalar tarafından anlaşılmaz hale getirilip getirilmediğini sorgulama yolunu açıyor, ki bu veçheler için yeri yeniden belirlenecek bir toplumsal cinsiyet kavramına hâlâ ihtiyaç olabilir. Bu makalenin devamında, toplumsal yapıları ve bunların özgürlük ve insanların esenliği bakımından doğurduğu sonuçları kuramsallaştırmak için, bir toplumsal cinsiyet kavramının önemli olduğunu ileri sürmek istiyorum.

Anladığım kadarıyla feminist ve queer kuramı, tüm ilişkisel ve cinsel çeşitliliği içinde, kadınların ve erkeklerin yaşamlarının anlamını açıklamaktan ibaret değildir. Kuram sadece söylemlerin özneleri nasıl kurduğuyla ilgili değildir. Normalleştirme süreçlerinin yanlış tarafındaki bazı kadın ve erkeklerin ıstıraplarını artıran bu söylemlerin bazılarının stereotipik ya da aşağılayıcı yön-

lerini çözümlemekle de ilgili değildir. Feminist ve queer kuramlar da toplumsal eleştiri projeleridir. Bunlar, bazı haksızlıkları ve adaletsizlikleri saptamayı, onların kaynaklarını kurumlarda ve toplumsal ilişkilerde bularak açıklamayı ve bunları değiştirmek için kurumsal bir biçimde yönlenmiş eylem önerileri getirmeyi hedefleyen kuramsal çabalardır. Bu son görevler dizisi, kuramcının sadece bireysel deneyim, öznellik ve kimlik açıklamasına sahip olmasını değil, aynı zamanda toplumsal yapıları da açıklamasını gerektirir.

Başka yazılarda bireylerin grup kimliklerini paylaştığı iddiasının doğurduğu ikilemlere bir karşılık verme amacıyla, bir toplumsal yapı kavramını dile getirmiştim; bu kavram özellikle adaletsizliğin kaynaklarının kurumsal bir açıklamasını yapma projesine yönelikti.[7] Yapılar, kurumsal kuralların ve etkileşimsel rutinlerin beraber işleyişini, kaynakların ve fiziksel yapıların harekete geçirilişini belirtir ve bunlar tarihsel olarak verilidir. Bireyler, zamanda göreli olarak denge halindeki bu verilenlerle ilişki içinde eylerler. Yapılar aynı zamanda, verili kurumsal ilişkiler içindeki birçok bireyin eyleminin beraber işleyişinden kaynaklanan daha geniş kapsamlı toplumsal sonuçları belirtir ki, bu eylemlerin kolektif sonuçları genellikle hiçbir bireyin ya da grubun niyetiyle belirlenmemiştir.

Alexander Wendt yapı türlerini mikro ve makro olarak ikiye ayırır. Mikro yapılar etkileşimin yapısal çözümlemesine gönderme yapar. Pratiklerin ve etkileşim rutinlerinin örüntülenişi, eyleyenlerin açık ya da örtük olarak takip ettikleri kurallar ve etkileşimlerinde harekete geçirdikleri kaynak ve enstrümanların hepsi yapılanmış olarak kabul edilebilir. Toplumsal cinsiyet yapıları mikro düzeydeki bu etkileşimler için çok önemlidir. Feminist toplum kuramının, öznellik ve kimliğe gösterdiği dikkati toplumsal yapılara yenilenen bir dikkatle tamamlamasını öneriyorum. Bununla birlikte, Wendt'in ve "çoğul gerçekleştirilebilir sonuçlar"ı içeren makro düzey olarak gönderme yaptığı şeyle daha çok ilgiliyim.[8] Bireyler ve gruplar üzerindeki kısıtlamaları anlamak ve eleştirmek isteyen toplum kuramı, birçok kurumun ve uygulamanın bazı insanları belirli biçimlerde kısıtlarken başkalarına kolaylık sağlayan işleyişinin sistemli sonuçlarının geniş ölçekli bir resmine ihtiyaç duyar. Bu baskılar bireylerin ve grupların başkalarıyla ilişkilerindeki özgürlüklerini ve fırsatlarını göreceli olarak kısıtlar. Wendt'e göre makro yapılar, üretimleri ve çoğalmaları için mikro düzey etkileşimlere bağlıdır. Ancak formları ve kısıtlama ve kolaylık sağlama biçimleri tikel etkileşimlerin sonuçlarına indirgenemez.

Toplumsal yapılar bireyleri emek ve üretim, iktidar ve tabi oluş, arzu ve cinsellik, prestij ve statüyle bağlantılı olarak konumlandırır. Bir kişinin yapılar içindeki konumlanış biçimi başkalarının ona çeşitli kurumsal ortamlarda nasıl davrandığı kadar, kişinin kendisine karşı olan tavrına da bağlıdır. Her birey yapılar içinde birden çok konumda bulunur ve bu konumlanmalar kurumsal ortama ve orada bulunan başka kişilerin konumlarına bağlı olarak farklı şekillerde belirgin hale gelir.

Eleştirel toplum kuramı açısından, yapıların önemsenmesinin esas sebebi, toplumsal eşitsizliğin kuruluşunu ve sebeplerini açıklamaktır. Bazı insanlar özgürlüklerinde ve maddi refahlarında daha az kısıtlamayla karşılaşır. Özgürlükleri ve refahları toplumsal konumlarının sunduğu imkânların birikmiş etkisidir. Bu kişiler başkalarına kıyasla toplumsal konumlarında daha fazla seçeneğe sahiptir ve bir takım avantajlara kolay ulaşırlar. Kast, sınıf, ırk, yaş, etnik köken ve tabii ki toplumsal cinsiyetle tanımlanan toplumsal gruplar, öznel kimliklerden çok yapısal eşitsizlik eksenlerini adlandırır. Toplumsal gruplar yapısal konumları adlandırır. Bu konumları işgal edenler kurumsal kurallara ve normlara bağlılıklarına ve kurumda kendi çıkar ve amaçlarını takip edişlerine bağlı olarak, birbirlerine göre ayrıcalıklı veya dezavantajlıdırlar. Yapısal bir açıklama fırsat eşitsizliğini, ezmeyi ve tahakkümü anlamanın bir yolunu sunar. Bu açıklama bireysel fail aramaz; çoğu eyleyenin eşitsizliğin, ezmenin ve tahakkümün üretimiyle az çok suç ortağı olduğunu düşünür.

Nancy Folbre bu toplumsal eşitsizlik meselelerini "kısıtlama yapıları" adını verdiği terimle kavramsallaştırır.[9] Kısıtlama yapılarına mal varlığı bölünmesi, kurallar, normlar ve tercihlerden oluşmuş diziler de dahildir. Bunlar, bazılarına diğerlerinden daha fazla özgürlük ve fırsat sağlar. Kısıtlamalar bireylere münhal olan fırsatların erimini ya da bazı seçenekleri diğerlerine tercih etmenin bedelini tanımlar: zaman ve para temel servettir. Yasal kurallar önemli kısıtlamalar olarak işlev görür, ancak kültürel normlar da öyledir. Bunlara uymamanın bir bedeli vardır. Tercihler birbirleriyle çeliştiğinde kısıtlama haline gelebilir. Servetlerin, kuralların, normların ve tercihlerin tikel bir şekillenişi, toplumsal cinsiyet, ırk, sınıf, yaş vb. üzerine temellenmiş toplumsal grup dediğimiz şeyi tanımlayan kısıtlamaları yaratır. Bu nedenle "kadınlar" denen gruptaki üyelik, farklı yapısal faktörlerin gevşek bir şekillenişinin ürünüdür.

Günümüz toplumlarındaki farklılaşan fırsatları ve ayrıcalıkları doğuran yapıların ve süreçlerin bazılarını betimlemenin ve açıklamanın, toplumsal

cinsiyet kavramı olmaksızın yapılamayacağını ileri sürüyorum. Feminist ve queer kuramların, kadınlar ve erkekler için farklılaşan roller varsayan, ve/veya kadınların ve erkeklerin mahrem ilişkilere girerek çift olduklarını farzeden kurumların kural ve pratiklerini betimlemek için kavramsal araçlara ihtiyacı vardır. Görev tayininde ve statünün tanınmasındaki bazı örüntülerin, neden ve nasıl birçok kadının ve cinsel tercihleri heteroseksüel normların dışına çıkmış insanların seçeneklerini sınırlandırmaya inatla devam ettiğini anlamak için birtakım araçlara ihtiyaç vardır. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet kavramını öznelerden ziyade yapıları kuramsallaştırmak için bir araç olarak ele aldığımızda, önemli bir kavramsal kayma olur. Bundan sonra erkekler ve kadınlara tek veya müşterek bir toplumsal cinsiyet atfetmek zorunda değiliz.

Erken dönem feminist toplumsal cinsiyet kuramlarının eleştirmenlerine bir yanıt verme çabam, toplumsal cinsiyeti kişilerden çok toplumsal yapıların özelliği olarak kuramsallaştırma yönüne döndü. "Dizisellik Olarak Toplumsal Cinsiyet: Kadınları Toplumsal Bir Kolektif Olarak Düşünmek" adlı makalemde, Sartre'ın son dönem felsefesindeki bir kavramdan, dizi fikrinden yararlandım.[10] Burada toplumsal cinsiyet, yaşanan bedenlerin tarihsel ve toplumsal olarak özgül kurumlar ve süreçler içinde, birbirleriyle ilişkili olarak toplumsal bir biçimde konumlanmalarının tikel bir biçimidir. Söz konusu kurumların ve süreçlerin insanların eylediği çevre üzerinde maddi etkileri vardır; bunlar insanlar arasındaki iktidar ilişkilerini ve ayrıcalığı yeniden üretir. Bu açıklamada bireylerin "toplumsal cinsiyetlendirilmiş" olduğunu söylemek, hepimizin *kendimizi,* edilgin bir biçimde gruplandırılmış *bulduğumuzu* söylemektir. Bu gruplandırma, kimliği temellendiremeyecek kadar gayri şahsi biçimlerde, bu yapısal ilişkiler uyarınca meydana gelmiştir. Bu noktada toplumsal cinsiyet yapılarının iki temel ekseni olduğunu iddia ediyorum: emeğin cinsiyete göre bölünmesi ve normatif heteroseksüellik. Burada Bob Connell'in kılavuzluğunda, bunlara üçüncü bir eksen ekleyeceğim: toplumsal cinsiyetlendirilmiş iktidar hiyerarşileri.[11]

İşin ve uğraşın toplumsal cinsiyet tarafından yapılandırılması tüm modern toplumların (ve çoğu modern öncesi toplumun) temel bir veçhesidir; bireylerin yaşamları, karşı karşıya kaldıkları baskılar ve fırsatlar açısından uzak erimli sonuçları vardır. Modern toplumlardaki toplumsal cinsiyetlendirilmiş iş bölümünün özü, "özel" ve "kamusal" iş arasındaki bölünmedir. Bu toplumların temel yapısının bir veçhesi, öncelikle özel evlerde, ücretsiz

emek olan bakım işidir (kişilerin bedensel ihtiyaçları, duygusal esenliği ve meskenlerinin bakımı). Birkaç on yıldan beri kadınlar ve erkeklerin arasındaki iş dağılımında bazı değişiklikler görülse de, bu ücretsiz bakım ve ev idaresi işinin öncelikle kadınlara düştüğü bir gerçektir. Bütün toplumun işleyişi bu işin düzenli yapılmasına bağlıdır; ancak yine de gözden kaçar ve kıymeti bilinmez. Bu işin verildiği kişilerin başka işlere ve etkinliklere ayıracak zamanı ve enerjisi, bu işi pek yapmayanlardan daha azdır. Toplumsal cinsiyetlendirilmiş iş bölümü açıkça sürer çünkü insanlar bakım işi için daha fazla kolektif sorumluluk alacakları, geniş biçimde finanse edilen kamu hizmetlerini organize etmeyi istemez. Günümüz toplumlarında toplumsal cinsiyet fikrindeki ve ideolojisindeki birçok önemli değişime rağmen, bu temel iş bölümünde çok fazla değişiklik olmamıştır. Aslında küresel neoliberal ekonomi politikaları bu bölünmeyi ortadan kaldırmak yerine belirginleştirmiştir.

Feminist sosyal ve politik kuram son yirmi yılda, bu toplumsal cinsiyetlendirilmiş yapının, ücretsiz bakım işi yapanların, çoğunlukla kadınların, fırsatlarını kısıtlamasının düzünelerce biçimini belgelemiştir.[12] Diğerlerinden daha fazla çalışırlar ve ihtiyaçlarını sağlamak için başka insanlara bağlı duruma sokulurlar, ki bu onları fakirliğe ve tacize karşı korumasız bırakır. Feminist araştırmacılar aynı zamanda, paralı kamusal işte toplumsal cinsiyete göre görev dağılımının altında da bu temel yapının nasıl yattığını belgelemişlerdir. Bakımla ilgili işler, dişi toplumsal cinsiyetlendirilmiş olmaya meyleder. Çoğu kadın kamusal iş hayatlarını bakım sorumluluklarına göre yaşadığından, onlara açık olan uğraş sayısı göreli olarak azdır. Ve bu da o uğraşlarda ücretleri düşük tutmaya yardımcı olur. Hem özel hem de kamusal çalışmanın bu şekilde yapılanması statü ve iktidarın –ekonomik karşılıktan bahsetmiyorum bile– toplumsal cinsiyetlendirilmiş hiyerarşilerini sergiler.

Cinsiyetli iş bölümünün yapısal sonuçlarının, özellikle batılı endüstri toplumlarım betimlediği düşünülebilir. Bununla birlikte doğru düzeyde bir kategorik genellikte düşünüldüğünde benzer yapılar birçok az gelişmiş ülke hakkında da çoğu şeyi anlatır, özellikle şehir hayatında. Gelişme konusunda çalışan bazı feministlerin iddia ettiği gibi, örneğin hem hükümet politikası hem de Uluslararası Para Fonu (IMF) gibi uluslararası örgütlerin politikaları üstü kapalı olarak, ücretsiz ev içi emeğin çok genişletilebileceği ve bu ev bakımını üstlenenlerin yiyecek kısıtlaması olduğunda, okul harcamaları yükseldiğinde, klinikler kapandığında ailelerinin ihtiyaçlarını karşılama işi-

ni üstlenmeye hazır olacakları varsayımına dayanır.

Cinsiyetli iş bölümünün yapısal açıklaması, bu iş bölümünün toplumların hepsinde aynı içeriğe sahip olduğunu varsaymaz. Bu kuramsal çerçeve, çoğunlukla tek bir cinsiyet tarafından yapılan görev ya da işler var mıdır ve/veya toplumun normları ve kültürel ürünleri belirli görev ve işleri, bir cinsiyet ya da diğeri tarafından daha uygun bir biçimde yapılabilir olarak temsil etme eğiliminde midir sorularını sorar. Geçmişte ve günümüzde herhangi bir toplum için cevap genellikle evettir. Ancak arada cinsiyetle ilişkilendirilmiş işlerin olması, ideolojilerin bu ilişkilendirmeleri çoğunlukla meşrulaştırması, kaç işin cinsiyete göre sınıflandırıldığı, bu cinsiyetli iş bölümünün kaynakların kişiler arasında dağıtılması açısından ne sonuçlar doğurduğu, bu kişilerin birbirlerine göre statüsü ve hayatlarını koşullayan kısıtlamalar ve fırsatlar bakımından dikkate değer farklılıklar gösterir.

Toplumdaki toplumsal cinsiyet yapılandırmasının ikinci ekseni normatif heteroseksüelliktir. Bu yapılandırma, çeşitli kurumsal ve ideolojik olguların heteroseksüel birlikteliklere ayrıcalık tanımasından oluşur. Bunlar, çoğu insanın başkalarıyla günlük etkileşimlerinde yaptığı varsayımlar kadar, çoğu meşru kurumun biçimi ve içeriğini, çoğu özel organizasyonun pozisyon ve avantajları dağıtma kural ve politikalarını, eğitim ve ana akım medyanın bu kurumlara uyum sağlayacak bir şekilde yapılandırılmasını içerir. Bu toplumsal olgular birlikte, farklı kadın ve erkeklerin hayatlarında değişik sonuçlar ve bazen de ciddi acılar doğuran ve özgürlüklerine haksız kısıtlamalar getiren yapıları oluşturur. Normatif heteroseksül sistem, kadınların ve erkeklerin hayatlarını ciddi anlamda kısıtlar; değişik cinsel ve arzu eğilimleri olan bu kişilerin bazılarını, yaşamlarını kendilerine maddi karşılık ve tanınma getireceğine inandıkları bir şekilde uyarlamaya motive eder; diğerlerini de arzularının ve projelerinin uymadığı toplumsal ilişkilerin oyuklarında yaşamlar kurmaya ya da açıkça isyan etmeye sürükler.

Cheshire Calhoun lezbiyen ve geylerin tabiyetinin biçimsel olarak, örneğin farklı renkteki insanların hayatlarındaki yapısal kısıtlamalardan daha farklı olduğunu öne sürer. Kadınların tabi kılınması ya da kurumsallaşmış ırkçılık yapıları, insanları bazı kategorilere ait, bazı yerlere ve konumlara sahip olmakla sınırlandırır. Calhoun heteroseksüel normları ihlal eden kişilerin siyasi vatandaşlık, sivil toplum ya da özel alanlarda meşru hiçbir yerinin olmadığını iddia eder. Heteroseksüel normatifliğin yapıları lezbiyen ve geyleri, onlara görünmez olmayı dayatarak kısıtlar.[13]

Bazı erkeklik ve erillik çağrışımlarına değer atfedilmesinin kurumsallaşmış olması, iktidar hiyerarşilerini çoğu insanın mümkün eylemlerini kısıtlayacak şekilde koşullar ve bu kurumsal değerler değişime oldukça dirençlidir. Burada en önemli olan şey, kurumsallaşmış ve örgütlü şiddetin konumu ve pratikleridir –ordu ve polis gücü, hapishane sistemleri vb. Genellikle devlet kurumlarının, şirketlerin ve diğer bürokrasilerin karar verme hiyerarşileri, yetki ve statüye göre yapılanışı, bazı insanlara –bunlar çoğunlukla erkektir– önemli ayrıcalıklar ve özgürlükler sağlar. Aynı zamanda başkalarını, çoğu kadın ve erkeği sınırlar, kısıtlar ve tabi kılar. İktidarın toplumsal cinsiyetlendirilmiş hiyerarşileri, cinsiyetli iş bölümü ve normatif heteroseksüellikle kesişir, böylelikle, erkeklerin kadının hizmetini hakettiği duygusunu ve heteroseksüel erillikle güç ve buyurma arasında bir bağlantı çağrışımını üretir.

Toplumsal yapıları cinsiyetlendirilmiş olarak betimlerken ne kadınlar ve erkekler hakkında genellemeler yapmaya ne de farklı toplumsal cinsiyet yapılarını ortak bir ilkeye indirgemeye gerek vardır. Toplumsal cinsiyetlendirilmiş iş bölüşümü belli bazı işleri dişil, bazılarını da eril olarak kodlayabilir ve bu kodlamaların herkesin payına düşen güç, prestij ve maddi karşılıkların keyfini çıkarma bakımından geniş erimli sonuçları olabilir. Ancak bundan çoğu erkeğin ve kadının geçinmek için ne yaptığına ilişkin bir sonuç çıkmaz. Normatif heteroseksüel yapıların farkına varmak, çoğul toplumsal cinsiyet anlayışlarına, değişken kural ve pratiklere ilişkin anlayışlara yol açabilir. Bu kurallar ve pratikler, kadınların ve erkeklerin cinsel etkileşimine, yetişkin ve çocukların ilişkisine, toplumsal estetiğe, kişilerin işyeri rolleriyle ilişkilerine vs. birtakım beklentiler yükleyebilir. Kuralların ortak bir mantığı yoktur ve bazı açılardan birbirleriyle gerilim içinde olabilir. İktidarın toplumsal cinsiyetlendirilmiş hiyerarşisinin yapıları, sadece erkekleri kadınlardan ayrıştırmaz, erkekleri toplumsal rolleri ve eğilimlerine göre birbirinden ayırır. Çözümlemeye ilişkin en önemli şey, kuralların, ilişkilerin ve bunların maddi sonuçlarının nasıl bazı insanlar için ayrıcalıklar ürettiğini anlamaktır. Bunları ayakta tutmak bu ayrıcalıklı kişilerin çıkarınadır. Bu ayrıcalıklar temelde, başkalarının seçeneklerini sınırlar, yaşamlarında göreli yoksunluklara neden olur ya da onları tahakküm ve sömürüye açık hale getirir.

Varoluşsal fenomenolojinin yaşanan beden kategorisinin, kadınların ve erkeklerin toplumsal olarak kurulmuş deneyimlerini kuramsallaştırmada toplumsal cinsiyetten daha zengin ve esnek bir kavram olduğu konusunda Toril Moi ile hemfikirim. Yaşanan beden morfolojisi, maddi benzerlikleri ve diğer

bedenlerden farkı bakımından özeldir. Bununla birlikte ben, bu önerinin toplumsal cinsiyet kategorisinden kurtulmak anlamına gelmemesi gerektiğini, daha ziyade kavramın kullanımını bazı özgül iktidar, fırsat ve kaynak dağılımı ilişkilerini anlamak amacıyla, toplumsal yapıların çözümlemesiyle sınırlamak gerektiğini ileri sürdüm. Bu noktada, yaşanan bedenlerin bu yapılarla ilişkisinin ne olduğu sorusu ortaya çıkar.

Feminist ve queer kuram için yaşanan beden kavramına dönmenin verimli olabilirliğinin başka bir nedeni de, insanların toplumsal yapılarda ve bunların ürettikleri fırsatlar ve kısıtlamalar içinde konumlanışlarını nasıl yaşadıklarını ifade etmenin bir yolunu sunabilecek olmasıdır. Burada bunu anlatacak bir çerçeve geliştirecek yerim yok. Sadece birkaç cümlelik bir taslak sunacağım.

Toplumsal cinsiyet yapıları yukarıda söylediğim gibi tarihsel olarak verilidir ve bireylerin bilinçlerini ve edimlerini koşullar. Bu eylemi ve bilinci önceler. Herkes, toplumsal cinsiyet yapılarının farklı veçhelerini olgusallık ve başa çıkılması gereken toplumsal tarihsel veriler olarak tecrübe eder. Herkes, örneğin ne giymesi gerektiği sorusuyla karşılaşır. Giyinme seçenekleri ve uzlaşımları, fayda arayışı, sınıf, mesleki seçkinlik, gelir dağılımı heteroseksüel normatiflikten türer. Fırsat mekânları ve beklentileri, etkinlikler, uyum ve ihlal olanakları getirir. Seçimler ve onları hayata geçirecek kaynaklar ne kadar sınırlı olsa da herkes, toplumsal cinsiyet yapılarının kendilerine özgü bir biçimde sunduğu kısıtlı olanakları üstlenir ve kendi alışkanlıklarını oluşturur. Bu alışkanlıklar bu imkânları çeşitlendirir veya onlara etkin bir biçimde direnmeye ve onları yeniden şekillendirmeye çalışır. Yapılandırılmış toplumsal cinsiyet, bireysel bedenler aracılığıyla da yaşanır; bireylerin ortak noktaları şeklindeki bir dizi özellik olarak değil, her zaman kişisel deneysel tepki olarak.

Pierre Bourdieu'nün *habitus* kavramı, genellenmiş toplumsal yapıların bedenlerin hareketi ve etkileşiminde nasıl üretildiği ve yeniden üretildiğine ilişkin bir açıklama sunar. Ancak Bourdieu'nün özellikle toplumsal cinsiyet yapılarını kavrayışında, toplumsal yapıların faillerle ve deneyimle ilişkisini anlayışı, bu yapıları çok sıkı ve tarihdışı olarak kavramsallaştırır.[14] Maurice Merleau-Ponty'ninki gibi bir yaşanan beden kuramından faydalanmak daha verimli olabilir. Ancak Merleau-Ponty'nin kuramını onun yaptığından daha açık bir biçimde, bedenin toplumsal yapılardaki iş bölümü, iktidar hiyerarşileri, ve cinsellik normlarında konumlanışını nasıl yaşadığıyla ilişkilendir-

mek gereklidir.[15] Bedenlerin yapılandırılmış konumlanışlarını nasıl yaşadığına ilişkin böyle bir kuramın etkisi altında, Judith Butler'ınki gibi bir dekonstrüktif toplumsal cinsiyet kuramının, toplumsal cinsiyetli öznelerin belirlenim ya da kuruluş kuramı olarak değil, alışkanlık edinmiş bedenlerin yapılara etkisi, onları üretmesi veya dönüştürmesine ilişkin çeşitli hareketlerin kuramı gibi göründüğü de saptanabilir.

İngilizceden çeviren: Rüya Kalıntaş

Notlar

1 Toril Moi, "What is a Woman?", *What Is a Woman and Other Essays* (Oxford: Oxford University Press, 2001) içinde.

2 Androjenlik idealinin bir anlatımı için bkz. Ann Ferguson, "Androgyny as an Ideal for Human Development", *Sexual Democracy: Women, Oppression and Revolution,* (Westview, Conn: Allen and Unwin, 1991).

3 Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California, 1978); Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); Nancy C.M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism* (Boston; Longman, 1983).

4 Sonia Kruks, Simone de Beauvoir'ın varoluşsal felsefesinin, feminist kuramdaki çağdaş "kimlik politikaları" muammasına cevap vermeyi hedefleyen bir okumasını yapar. O da Beauvoir'ı feminist kurama yararlı olacak bir yaşanan beden kavramı geliştirerek anlamayı önerir. Beauvoir eleştirilerinin, Beauvoir'ın Maurice Merleau-Ponty'nin yaşanan beden kavramından etkilendiğinin farkına varmadığını iddia eder; bkz. Kruks, "Freedoms that Matter: Subjectivity and Situation in the Work of Beauvoir, Sartre and Merleau-Ponty", *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics* (Ithaca, NY: Cornell Uniersity Press,2001), 27-51. Debra B. Bergoffen de feminist ve queer kuramın bugün içinde bulunduğu muammalardan bir çıkış yolu olarak Simone de Beauvoir'a dönmeyi önerir.

5 Linda Nicholson, "Interpreting Gender", *The Play of Reason: From the Modern to the Postmodern* içinde, s. 53, 76, (Ithaca, NY: Cornell Uniersity Press,1991).

6 Bkz. Elizabeth Spelman, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought* (Boston: Beacon Press, 1988).

7 Bkz. *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2000), özellikle 3. bölüm; Ayrıca bkz. "Equality of Whom? Social Groups and Judgements of Injustice", *Journal of Political Philosophy* 9.1 (Mart 2001): 1-18. Burada özellikle Peter Blau, Antony Giddens ve Jean-Paul Sartre'ın fikirlerinin etkisinde bir toplumsal yapı tanımı oluşturdum.

8 Alexander Wendt, *Social Theory and International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 4. bölüm.

9 Nancy Folbre, *Who Pays For the Kids? Gender and the Structures of Constraint* (New York: Routledge, 1994), Özellikle 2. bölüm.

10 I. M. Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1997).

11 R. W. Connell, *Gender and Power* (Standford, Calif.: Stanford University Press, 1987).

12 Yukarıda alıntılanan Nancy Folbre'nin kitabı bu kısıtlamaların A.B.D kadar Avrupa, Asya ve Latin Amerika'daki bazı ülkelerde işleyişine ilişkin mükemmel bir çözümlemesidir.
13 Cheshire Calhoun, *Feminism, the Family, and the Politics of the Closet: Lesbian and Gay Displacement* (Oxford: Oxford University Press, 2000)l
14 Bkz. Örneğin Pierre Bourdieu, The Logic of Practice, Çev. Richard Nice (Standford, Calif.: Stanford University Press, 1990). Özellikle 3. ve 4. bölüm. Toril Moi Bourdieu'nün kuramının feminist kuram için sonuçlarını bizzat inceler; bkz. "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *What Is a Woman?*, 3. bölüm. Bourdieu'nün kitabında (*La Domination Masculine* (Paris: Editions du Seuil, 1998), büyük oranda Kuzey Afrika'daki toplumların gözlemlerinden yola çıkarak, toplumsal cinsiyet yapıları hakkında genelleme yapabileceğini varsayar.
15 Nick Crossley Merleau-Ponty'nin toplumsallık ve alışkanlık kuramının yeniden yapılandırılmasının toplum kuramına Bourdieu'nün *habitus* kavramından daha yararlı olacağını iddia eder. Çünkü Merleau-Ponty'nin kavramsallaştırması özgürlüğe ve bireysel farka daha fazla yer verir. Bkz. Crossley "The Phenomenological Habitus and Its Construction", *Theory and Society* 30 (2001): 81-120; ayrıca bkz. Crossley, "Habitus, Agency and Change: Engaging with Bourdieu", "Philosophy of the Social Sciences", Czech Academy of Sciences, Prague, May 2001.



Iris Marion Young

Feminist Teorinin Önemli Bir Alanı: Cinsellik

FATMAGÜL BERKTAY

Cinsellik, Foucault'nun dikkat çektiği gibi, yalıtılması mümkün olmayan ve tarih içinde sürekli değişikliğe uğrayan bir insan deneyimidir. Oysa post-Kartezyen modernist dönemi belirleyen akıl/beden bölünmesinin değersiz sayılan kavramı olarak soyut düşüncenin çok uzun zaman konusu olmadı; basitçe maddesel ve değişmez bir veri, aklın zihinsel faaliyetler peşinde koşmaktan alıkonmaması için aşılması/altedilmesi gereken sabit bir biyolojik olgu olarak kabul edildi. Üstelik, bireyi aşağıya, maddeye çeken bu sabit veriyi aşabilme olanağı, hiç de şaşırtıcı olmayan bir biçimde belli bir cinsiyete –erkeğe– tanındı ve kadın cinsi, sözümona biyolojik süreçlere bağımlılığı nedeniyle tümüyle bedene mahkûm ve dolayısıyla da eksiksiz bir rasyonalite olanağından yoksun sayıldı. Sonuç olarak feminist teorinin, ya eril bir ideali benimseyerek entelektüel eşitlik uğruna aşılması gereken bir şey ya da dişilliğin özü olarak yüceltilmesi gereken bir şey olarak beden ile kapsamlı –ve ikircikli!– bir biçimde ilgilenmek zorunda kalmasına şaşırmamak gerekir. Daha yakın tarihli ve çoğunlukla feminist postmodernizmle ilişkilendirilen üçüncü bir alternatif ise bedenselliği sabit bir veri olmaktan çok, önemli ve kaçınılmaz olsa da akışkan ve farklılık yaratan bir **kurgu** olarak ele alan yaklaşımdır.[1]

Kadınların tarihsel ezilmesi açısından dişinin beden ile ilişkilendirilmesi, büyük ölçüde, üreme süreçlerine dayandırılır. Kadınların, genel olarak âdet görme, gebe kalabilme, doğurma ve emzirme yetileri bedenlerinin potansiyel olarak tehlikeli bir akışkanlık içinde, akıl gücünün denetimi dışında ve hatta ona karşı bir şey olarak görülmesine yol açar.[2] Erkek bedeninin görü-

nüşteki denetimli haline karşıt olarak kadın bedeni, gizemli ve denetlenmesi gereken bir olgu kabul edilir. Histeri ile rahim arasında kurulan yüzlerce yıllık ilişki (histeri, Yunanca rahim anlamındaki *hysteria*'dan gelir), dişiliğin kendisinin kaçınılmaz bir irrasyonellik ile bağlantılandırılmasının birçok örneğinden sadece birisidir. Kadınlar, erkeklerin olmadığı bir biçimde, bedenleriyle belirlenirler ve dolayısıyla biyolojik olarak aşağı konumda olmaya mahkûm kabul edilirler. Öte yandan, kadınların tümüyle özdeşleştirilip aşağı görülmelerine yol açan bedenselliğin sınırları hiçbir zaman tam olarak güvende değildir. Üreme süreçlerinin aşikâr ettiği gibi, kadın bedeninin daima "ben" ile "öteki" arasındaki ayrımları bulandıracak, kirletecek ve hatta sıkıp boğacak bir potansiyeli vardır. Dolayısıyla erkek imgeleminde kadınlar yalnızca daha aşağı varlıklar olmakla kalmazlar, aynı zamanda korku ve iğrenmenin de nesnesidirler.

Bu tür ataerkil imgeler ve nosyonlar öylesine baskın ve güçlüdür ki, feministlerin de uzun süre bedeni teorileştirmekten uzak durmalarına yol açmıştır; bu açıdan, biyolojik determinizmi reddedenlerin bile bedeni olumsuz bir bakışla ele almaları başlı başına ilginçtir. İkinci Dalga Feminizmin başlarında Simone de Beauvoir bedeni "etobur bir bataklığa" benzetiyor, Shulamith Firestone ise, iyimser bir biçimde, ileri üreme teknolojilerinin günün birinde kadınları üremenin "baskıcı doğal koşulları"ndan kurtaracağını ümit ediyordu.[3] Belli ölçülerde, erkeklerin kadın bedenine yönelik korku ve iğrenmelerini yansılayan bu yaklaşıma, başka feministler tam karşı uçta bir tepkiyle karşılık verdiler ve kadın bedenini, özellikle de bu bedenin üreme yetisini yücelttiler.[4] Üstelik bazı feministler kadınların annelik yetisinin, akıl ile bedeni karşıtlaştırarak kişiyi başkalarından koparan bir ilişkisizliği teşvik eden erkekcil yaklaşım yerine, başkalarıyla ilişkiyi ve onlara bakım ve özeni önplana çıkaran benzersiz bir ahlaki tutuma (*annelik etiği*) yol açtığını savundular. Bu yaklaşımın belli bir açıklayıcı niteliği varsa da, cinsel farklılığın bedensel niteliğine yapılan böyle bir vurgunun birbiriyle ilişkili iki tehlikesi olduğu gözardı edilemez: Bir yandan, kadın ve erkek bedenlerinin hiç eleştirilmeksizin evrenselleştirilip mutlaklaştırılmasına götürebilir, öte yandan tarihsel olarak kadınların ezilmesini meşrulaştırmaya yaramış olan biyolojik özcülüğü* pe-

* *Biyolojik özcülük*, özcülüğün özgül bir biçimidir ve kişinin özünün, yani kişiliğinin ve karakteristiklerinin bedene içsel olan bir şeylerden (hormonlar, genler vb.) kaynaklandığını öne sürer. Alternatif bir terim, *biyolojik determinizmdir*. Biyolojinin kişinin özünü belirlemesi varsayımının bir örneği, kadınların hormonları nedeniyle doğal olarak daha anaç oldukları fikridir.

kiştirebilir. Biyolojik özcülük, cinsiyetin tarihsel ve toplumsal/kültürel olarak inşa edildiğini (kurgulandığını) reddettiği gibi, biyolojik bedenlerin nasıl işlediğine ilişkin bilimsel yorumları da aşırı basitleştirir. Örneğin, beden üzerinde çevrenin etkisini (hormonların stres, yaşam tarzı vb tarafından etkilendiğini) görmezden gelir. Ayrıca, belirli insan gruplarını tanımlamak için genelleştirilir ve böylece toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ya da ırk ile ilişkilendirilen farklılıklar biyoloji ile temellendirilmiş –ve değişmezlik kazandırılmış!– olur. Nitekim, erkek saldırganlığının ya da tahakkümünün erkek hormonlarına bağlı olduğu ya da kadınların veya siyahların biyolojisinin onları bazı işler için uygunsuz veya cinsel açıdan daha doyumsuz ("hayvansı") kıldığını öne süren biyolojik özcü görüşlerin tipik olarak statükoyu desteklediğini açığa çıkaran geniş bir feminist literatür mevcuttur.

Cinsellik: Ne kadar doğal?

Batı toplumunun egemen ideolojisi, cinselliğin "doğal", "içkin" ve "içgüdüsel" olduğunu savunur ve her şey gibi onun da bir tarihi olduğunu kabul etmek istemez. Bu, özellikle ondokuzuncu yüzyılda her türlü insan olgusunun bedene içkin, tanımlanabilir biyolojik güçler ve itkilerle açıklanabileceğine duyulan post-Darwinci inancın pekiştirdiği bir durumdur. Oysa tarihsel araştırmalar, cinsel davranış ve ona atfedilen anlamların, yani cinselliğin ideolojisi ile pratiğinin sürekli bir değişim içinde olduğunu ve toplumsal olarak inşa edildiğini ortaya koyar. Öyle ki, cinsel edimlerden farklı olarak içsel bir bedensel arzu anlamında "cinsellik" kavramı bile, başka birçok kavram gibi, ancak ondokuzuncu yüzyılda belirmiştir. Allison M. Jaggar "sözümona içgüdüsel duygular, tam anlamıyla gelişmiş insan duygularının kaynağı olan hammaddelerdir" der ve görünüşte son derece evrenselmiş gibi duran öfke ve aşk gibi duyguların bile kültürlerarasında farklılık gösterebildiğinin altını çizer: "Kişi, insan yetilerini başka kültürlerin nasıl kavramsallaştırdığını öğrendikçe, duyguların, filozofların 'doğal türden' diye niteledikleri bir şey olmadığını daha fazla anlamaya başlar. Bazı kültürler yalnızca batıda bilinmeyen bazı duyguları tanımlamakla kalmazlar, aynı zamanda duygu kavramının kendisinin, tıpkı zekâ ve hatta zihin kavramları gibi bir tarihsel icat olduğunu düşündürecek veriler sunarlar."[5]

Cinselliğin biyolojik temeli, bedensel bir deneyim olduğu gerçeği, onun tek yanlı bir biçimde salt biyolojik bir edim olduğu yanılgısına yol açmıştır. Elbette hepimizin bir bedeni vardır ve cinsel deneyim de, başka birçok şeyin

yanı sıra, bedensel bir deneyimdir. Ne var ki, beden fazlasıyla karmaşık bir olgudur. Evet hepimizin bir bedeni vardır ama hepimiz aynı zamanda birer bedenizdir. Toplum, Marx'ın dediği gibi, bedenlerimizin toplumsal uzamda sürekli ve düzenli yeniden üretimi ve dağılımı olmaksızın kendisini sürdüremez. Hepimizin birer beden olduğu gerçeği, biyolojik indirgemeciliğe yol açabilir; buysa karşılığında tam tersi uçta bir tepkiye, insanları salt toplumsal statüleri, inançları ve değerleri tarafından belirlenen "toplumsal aktörler" olarak görme yanılgısına götürebilir. Belki de bu tür kutuplaşmış görüşlere yolu açan, bedenin kendi çelişkili niteliğidir: "Beden bir uzam, bir araç, bir ortam, bir tekillik ve bir çoğulluktur; hem katı hem de akışkandır, hem soyut ve 'ebedi' bir şey hem de aynı anda son derece somut bir şeydir."[6] Üstelik bu "uçucu" beden, cinsiyetlendirilmiş çiftlere bölünmüştür ve bu çiftlerden bir tanesi, yukarıda değinildiği gibi, "beden"i diğerinden daha fazla temsil eder hale gelerek cinselliğin ta kendisi ("*the sex*") olarak görülmeye başlamıştır.

İnsan bedeninin cinsiyetlendirilmiş –eril ve dişil– bir biçim alması ve cinsiyet farklılığının kendisinin eşitsizlik içermesi nasıl mümkün olur? Cinselliğe ilişkin tanımlarımız, geleneklerimiz, inançlarımız ve davranışlarımız kendiliğinden değil, somut iktidar ilişkileri içinde oluşur. Tarihsel olarak binlerce yıl geriye giden ataerkil iktidar ilişkileri (kadını erkeğe bağımlı kılan ideoloji ve pratik) yalnızca devlet ve kilise (kurumlaşmış din) tarafından değil, özellikle son iki yüz yıldır tıp, psikoloji, sosyal hizmetler, okullar vb aygıtlar tarafından da doğallaştırılmakta ve pekiştirilmektedir. Sınıfsal ve ırksal ayrımlar, bu tabloyu daha da karmaşık hale getirir. Bütün bu nedenlerledir ki cinsellik, modern toplumda iktidarın nasıl kurulup işlediğine ilişkin olarak merkezi bir önem taşır.

Toplumsal cinsiyet: "Bedeni oynamak"

Cinselliği "doğallaştıran" egemen tanıma karşı elbette başta feminizm olmak üzere çeşitli akımların meydan okumaları özellikle yirminci yüzyılın sonlarında önem kazandı. Bu meydan okuma, cinselliğin doğal değil, tam tersine aslında bir "toplumsal kurgu", bir "tarihsel icat" olduğunu öne sürüyor. "Toplumsal kurguculuk" yaklaşımı, cinselliği elbette bedenin olanaklarına dayandırmakta ama ona yüklediğimiz anlamın ve önemin, somut toplumsal koşullar içinde biçimlendiğini savunmaktadır. Örneğin Michel Foucault'nun "beden ve onun zevkleri" adını verdiği olgu, tarihsel olarak bi-

çimlenmiş ve toplumsal olarak kurgulanmış inançlar, davranışlar, ilişkiler ve kimlikler bütünü olarak cinselliği ifade eder. Ünlü antropolog Gayle Rubin de, "özgül cinsiyet kimliğinin, doğal farklılıkların bir ifadesi değil, tam tersine doğal benzerliklerin bastırılması" anlamına geldiğini belirtir; bu da elbette toplum ve kültürde varolan egemen iktidar ilişkilerinin içinde ve etkisi altında gerçekleşmiştir.

Dolayısıyla, kadın ve erkeğin birbirini karşılıklı olarak dıştalayan kategoriler oldukları fikri, gerçekte varolmayan "doğal" karşıtlıklardan başka bir şeye dayanıyor olmalıdır.[7] *İkinci Cins* adlı yapıtında bu sorulara yanıt arayan Simone de Beauvoir, iki tez ortaya atar: 1) Beden doğal bir olgu değil, tarihsel bir fikirdir; 2) Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur. "Kadın olarak doğulmaz, kadın olunur" formülasyonu, kişinin belli bir biyolojik cinsiyette doğmuş olmasına karşın, sonradan bir dizi verili kültürel ve tarihsel göstereni benimseyerek 'kadın' adı verilen tarihsel fikri cisimleştirdiğine işaret eder. Böylelikle kişi, toplumsal cinsiyetini edinir: "Kadın olmak, bir dizi kültürel olasılığı gerçekleştirmektir ve bu sürekli yinelenen bir etkinliktir... Bu anlamda, toplumsal cinsiyet 'bedeni oynamak', yani kişinin kendi bedenini bir kültürel gösteren olarak giymesi demektir".[8]

Kültürlerarası verilerin ve karşılaştırmanın ortaya koyduğu gibi, doğal beden tarihsel ve kültürel bir bağlamda anlam kazanır: Bir bağlamda cinsel sayılan bir edim, bir diğerinde hiç de öyle sayılmayabilir. Herhangi bir deneyimin cinsel bir nitelik kazanması, ona toplumsal olarak öğrenilmiş anlamların atfedilmesine bağlıdır. Egemen toplumsal cinsiyet sistemleri, toplumsal cinsiyet kategorilerini değişmez olarak sunarlar ve böylece tıpkı kadın ve erkek kategorileri gibi cinsellik de "doğal" bir şeymiş gibi kabul ettirilir. Ne ki, tarihe çok kısa bir bakış bile, örneğin Viktorya döneminin ideal ailesinin "doğadan uzun ve zorlu bir evrimsel kopuş"u ifade ettiğini bize gösterir.[9] Bireylerin kendi içlerinde bile zaman içinde cinsel deneyimin yer aldığı toplumsal bağlamın değişmesine bağlı olarak cinsel arzunun değişme gösterdiğinin örnekleri vardır. Ancak, cinselliğin kültürel/tarihsel düzlemde inşa edilen bir şey olduğu fikri, elbette onun toplumsal ya da kişisel düzlemde kolayca bozulup yeniden inşa edilebildiği anlamına gelmez.

Cinselliğin modern algılaması, cinselliğin içinde cereyan ettiği gündelik yaşam bağlamlarının geçirdiği değişimlerin ideolojik bir yansımasıdır. Sanayi kapitalizmiyle birlikte kişisel yaşamın kamusal yaşamdan, aile yaşamının iş yaşamından ayrılması gerçekleşti ve bu süreç içinde "seks", eskiden

olmadığı bir biçimde görünüşte bağımsız bir varoluşa, bir "kendinde-şey"e dönüştü. Foucault'ya göre, cinselliği bir "kendinde-şey", cinsel özgürlüğü ise bizatihi bir değer olarak gören bir toplum, bizi içsel "sır"larımızı itiraf etmeye, özellikle de bunu tıp ya da yarı-tıp mensubu kişilere yapmaya zorlar: Özgürlüğümüz, aslında kişisel teşhir ölçütlerine uymaya zorlanmaktan başka bir şey değildir. Üstelik, bedenlerimizin giderek daha fazla devletin ya da mesleki kurumların gözetimine ve incelemesine tabi tutulduğu bir dünyada yaşadığımızı da ayrıca hatırlamak gerekir.[10]

Ellen Ross ve R. Rapp de, Foucault'ya benzer biçimde, günümüz batı toplumlarında cinselliğin geniş çaplı toplumsal ve ekonomik güçler, en başta da devlet tarafından denetim altında tutulduğunu savunur. Onlara göre, "cinsellik, böylelikle, bireysel yurttaşı devlete bağlayan 'toplumsal sözleşme'ye dahil olur. Süreç içinde cinselliği, ailenin ve topluluğun geleneksel kısıtlarından 'kurtulmuş' bireyin belirleyici özelliklerinden biri olarak görmemize yol açan bir ideolojik **uzam** yaratılır."[11] Beden, kültürel olasılıkların sürekli üretimi ve yeniden üretimi için bir uzam olarak görüldüğünde, "oynamak" bizatihi inşa etmek, kurgulamak anlamına gelir. Toplumsal cinsiyeti şeyleştiren doğalcı bir yaklaşımın reddedilmesi ve nedensel olarak biyolojik cinsiyete (*sex*) bağımlı olmayan bir toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramının benimsenmesi, "toplumsal cinsiyet çoğulculuğu"nun da yolunu açar: "Eğer cinsiyet, insan bedenleri arasındaki ikici (düalist) farklılığın anatomik olguculuğuysa ve eğer toplumsal cinsiyet, cinsiyetin büründüğü kültürel gösterense, o zaman toplumsal cinsiyet hiçbir biçimde nedensel olarak cinsiyete bağlı değil demektir ve biz de pekala her cinsiyetin izin verdiği çok sayıda farklı toplumsal cinsiyetin olup olamayacağını sorabiliriz."[12]

Eşcinsel kimliğin mümkün hale gelmesi

Nitekim, bir kimlik olarak eşcinsellik de gene bu tarihsel sürecin ürünüdür. Eşcinsel davranış, elbette, kapitalizm öncesinde de mevcuttu, ama bazı kadın ve erkeklerin kendilerini eşcinsel (gey ve lezbiyen) olarak tanımlamaları ancak kapitalizmin gelişmesi sonucunda, geç yirminci yüzyılda mümkün oldu. Cinsel tiplerin sınıflandırılması; kapitalizmin ve kentleşmenin gelişmesi sayesinde bireylerin, geniş ailenin sınırları dışındaki bir üretim ve yeniden üretim birimi olarak varolmalarının imkân dahiline girmesiyle gerçekleşti. Aynı süreç içinde cinsellik de "üreme zorunluluğundan" özgürleşti.[13]

Eşcinsel kimlik konusundaki çözümlemeleriyle tanınan Jeffrey Weeks, ondokuzuncu yüzyıldan önce "eşcinselliğin" varolduğunu ama "eşcinsel"in varolmadığını savunur. Demek istediği, eşcinselliğin bütün toplumlarda ve zamanlarda varolduğu ve bu toplumların bazılarında gelenek ve toplumsal kuralların bir parçası olarak kabul ya da reddedildikleri ama yalnızca ondokuzuncu yüzyıldan itibaren ve batının sanayileşmiş toplumlarında ayırt edici bir eşcinsel kategorisi ve ona bağlı kimliğin ortaya çıkmış olduğudur. Almanya ve Britanya gibi ülkelerde 1870 ve 1880'lerde eşcinseller hakkında ve daha önemlisi eşcinseller tarafından yazılan yazılar bu açıdan kritik bir aşama oluşturur.[14] Richard von Kraft-Ebbing, Magnus Hirschfeld, Havelock Ellis gibi yazarlar "ters cinsel duygu" ya da "üçüncü" veya "ara" bir cinsiyet kimliği tanımlayarak "cinsel özü" "heteroseksüel"den farklı olan bir insan tipini sınıflandırmaya sokmaktaydılar. Bu arada, hatırlamak gerekir ki, bizzat "heteroseksüel" kategorisi de aşağı yukarı aynı döneme rastgelen bir icattır! Bu yazarların "eşcinsel" seksolojik ve psikolojik kategorisini tanımlamaları, aynı zamanda normdan sapan "patoloji"nin karşısında "doğal yasaları" belirleme çabasını ifade ediyordu. Gene aynı şekilde Almanya ve Britanya'da erkek eşcinselliğine ilişkin cezaların arttırılması da bu "normdan sapış"ın, cinsel sapkınlığın denetlenmesi amacını taşıyordu. Bu denetim gerekliydi, çünkü heteroseksist normlara uyulmaması, cinselliği "içkin" ve "doğal" bir şey olarak gören egemen ideolojiye meydan okunması anlamına geliyordu.

Egemen ideolojik düzenin bir parçası olan "doktorlar" ve "seksologlar", işte bu meydan okumayla başa çıkmaya çalışırken eşcinselliği bir "[hastalıklı] durum" olarak damgalamakta ve yerleşik iktidarın korunması için kendi "tıbbi yamtları"m sunmaktaydılar. Bunların en tanınmışlarından olan Havelock Ellis, erkeğin egemen (ve etkin), kadınınsa bağımlı (ve edilgin) konumda bulunmasının, biyoloji tarafından belirlenen ve "doğal heteroseksüel ilişkilere" içkin bir durum olduğunu savunuyor ve böylelikle o dönemde feministlerin başkaldırdığı egemen cinsellik modeline "bilimsel" bir meşruiyet kazandırmaya çalışıyordu. "Siz kadınsınız ve dolayısıyla doğanız farklı" diyordu Viktorya döneminin bilim adamları, "ve işte bu farklılığınız sizi, pek cahilane bir şekilde üstlenmek istediğiniz dünyevi roller için hiç de uygun kılmıyor"![15] Onlara göre, organik bünyenin bir olgusu olan cinsiyetin değişmesi mümkün değildi. İnsan doğasının statik bir algısına dayanan bu görüş, cinsel işbölümünde herhangi bir değişim olasılığını reddediyor ve geleneksel cinsiyet rollerinin pekiştirilmesi için kullanılıyordu. Kate Millett'in dediği gi-

bi, "patriarki, kendini doğa olarak kabul ettirmeye" çalışıyordu. Dönemin feministleri, özcü doğalcılığın anti-feminist bir silah olduğunun çok iyi farkındaydılar ve ona karşı mücadele ettiler. Bu mücadeleleri içinde, aslında anatominin kader olduğunu öne süren Freud'dan da yararlanmış olmaları ise ilginç bir paradokstur.

Freud bir yandan normatif bir cinsel gelişme anlayışını savunurken bir yandan da bu yolun eleştirisi için bir olanak açar. Onun yapıtının önemi, cinselliğe yönelik bakışın yeniden formüle edilmesini sağlamasında yatar: " [Freud] Karmaşık bir biyolojik mekanizmanın zihinsel faaliyetin temelinde yattığı fikrinden hiçbir zaman kişisel olarak vazgeçmediyse de, bilinçaltının dinamik niteliğine ve psişik yaşamın özerkliğine yaptığı vurgu, her türlü verili biyolojik konumun sabitliğine, cinsel farklılığın kaçınılmazlığına ve cinsel kimliğin özcülüğüne karşı meydan okunabilmesine hizmet etti."[16] Freud'la birlikte cinsellik, kültürün ve doğanın kenarındaki bir konumdan çıkarak kültürel sürece dahil edilir ve dolayısıyla cinsel farklılığın ve kimliğin alternatif algılama biçimlerinin yolu açılmış olur. Jeffrey Weeks'in dediği gibi, "işte bu noktada çağdaş feminizm ve radikal cinsellik hareketi Freud'dan, kimliğin özcü olmayan bir teorisini inşa etmek için yararlanmaktadır."[17]

Peki o halde, eşcinselliği "bireyin kişisel yaşamını örgütlemenin yeni bir biçimi" haline getiren kapitalizm, nasıl oluyor da aynı zamanda derin bir homofobik nitelik taşıyor? John D'Emilio bu soruya yanıtı, kapitalizmin aile ile olan çelişkili ilişkisinde bulur. Kapitalizm, bir yandan aile üyeleri arasındaki bağları sıkılaştıran temel işlevleri yok ederek çekirdek ailenin maddi temellerini dinamitlerken, diğer yandan da ideolojik düzlemde, aileyi aşkın ve duygusal güvenliğin kaynağı olarak yüceltir. Erotik seçimlerin kabulü, cinsel bireyselliğin ve cinsel ifadenin toplum tarafından ne ölçüde onaylandığına bağlıdır. Dolayısıyla, D'Emilio'ya göre sadece eşcinsel azınlığın haklarını savunmak yerine, **bütün insanların** cinselliklerini ifade etmelerini "özgürleştirmeye" çalışmak daha doğru bir mücadele yöntemidir.[18] John D'Emilio'nun gey kimliğine ilişkin anlayışı, yerleşik tıp kurumunun eşcinsel kimliğin ortaya çıkışına yanıt olarak ileri sürdüğü, bunun her insanın "doğası"nın bir parçası olan (veya olmayan) bir "durum" olarak tanımlamasının ve dolayısıyla da sınırlandırmasının karşısında yer alır.

Feministler, feministlere karşı

Cinsellik, Gayle Rubin'in işaret ettiği gibi, "toplumsal cinsiyetler arasındaki ilişkilerin düğüm noktası olduğu için, kadınların ezilmesi önemli ölçüde onun içinde biçimlenir, inşa edilir ve onun dolayımıyla gerçekleşir".[19] Bu olgu, feministlerin cinsellik konusuna eleştirel bir ilgi göstermesinin ve ona karşı ikircikli bir tutum takınmalarının da nedenidir. Rubin, feminist hareket içinde konuyla ilişkili iki farklı düşünsel yaklaşım saptar. Bunlardan biri, kadınların cinsel davranışları üzerindeki kısıtlamaları eleştiren ve her iki cinsiyet için de cinsel özgürlük talep eden yaklaşımdır; diğeri ise cinsel özgürleşmeyi sadece erkek ayrıcalığının bir genişlemesinden ibaret sayar. Ona göre, "muhafazakâr bir cinsellik karşıtı söylemi yineleyen" bu ikinci yaklaşım, pornografiye karşı yürütülen harekette geçici bir hegemonya sağlamıştır.[20]

Özellikle, "kişisel olan politiktir" anlayışının savunulduğu 1960'lardan itibaren, cinselliğin anlamına ilişkin yerleşik görüşlere meydan okundu. Ne var ki cinselliğin tanımlanması öylesine zor ve olgunun kendisi toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk sorunlarıyla öylesine iç içe geçmiş durumdadır ki, cinselliğin toplumsal inşasıyla ilgili genellemeler yapmak son derece zor ve sorunlu olmuştur. Bu durum, muhtemelen, cinsellikle ilgili çok çeşitli teorik açıklamaların varlığı kadar bu konudaki aşırı basitleştirmeleri ve indirgemeciliği de açıklar. Cinselliğe ilişkin toplumsal kurgucu yaklaşımın kendisi de, bazı yazarların dikkat çektiği gibi, gene kadınlara karşı kullanılabilir. Örneğin Janet Sayers, salt soyut ilkelilik adına, âdet görmenin herhangi bir olumsuz sonucunun olmadığının savunulmasının kadınların, özellikle de işçi sınıfı kadınlarının yararına olmadığına işaret ederken haklıdır.[21] Feminizm zamanla, kadınların ortak bir biyolojiyi paylaşıyor olmalarının yanı sıra farklı sınıflardan, ırklardan ve cinsel yönelimlerden geldikleri için birbiriyle çatışan çıkarları olduğunu da görmeye başladı. Feminist söylemde kullanılan "kadın" kavramının, çoğu kez, kadınların deneyiminin bir kısmının bütünün yerine konması anlamına geldiği ve böylelikle "bazı kadınların deneyimlerinin sessizliğe mahkûm edildiği" eleştirisi haklı olarak gündeme geldi. Bazı feministler, toplumsal inşa teorisinin farklı yönlere çekilen yorumlarının yapılmakta olduğunu savunarak Carole S. Vance'ın "feminist taşralılık" adını verdiği yaklaşımı eleştirmeye başladılar.

Bu öz-eleştiri sürecinin doğal sonucu, farklı kadın gruplarının deneyimlerini kuşatacak teorik girişimler oldu. Artık cinselliğin yaşa, sınıfa, etnisiteye, dine ve cinsel yönelime göre farklı bir biçimde yaşanan ve anlamlandırı-

lan bir deneyim olduğu aşikâr hale gelmeye başlıyordu. Aynı zamanda, "cinsel özgürlük hareketlerinin çoğu kez eşcinselliğin, kadın cinselliğinin ve hatta bizatihi cinsel heyecanın sınırlandırılmasına yol açtığı" da öne sürülmekteydi.[22] Cinselliğin hiçbir zaman boşlukta cereyan etmediği gerçeği ve "en bilinçli insan faaliyetlerinden biri" olması, bedeni gözardı edebileceğimiz anlamına gelmiyordu. Jeffrey Weeks'in dediği gibi "cinselliği bedenimizde deneyimleriz ve onu fantezilerimizde yaşarız... cinselliğin bedenimizin hakikati olmadığı doğru olabilir ve çoğu zaman rasyonel denetimin ötesinde karşı konulmaz, acımasız bir güç de olmayabilir, ama gene de biyolojik kaynaklara ve bedensel potansiyellere dayanmak durumundadır."[23] Buysa, biyolojik olan ile toplumsal olan arasındaki ilişkinin daha derinlikli ve dengeli bir biçimde anlaşılmasını gerektirmekteydi. Biyolojik olgular kendi başlarına her şeyi açıklayamazlardı ama aynı şey toplumsal olgular için de geçerliydi. Kadm cinselliğine ilişkin yeni yaklaşımların ardında cinselliğin, kendi tarihsel dinamiklerine sahip olan, sivil toplumdan özerk olmasa bile ondan farklı olan bir insani alan olduğu fikri yatıyordu. Her insanın cinselliğinin kendi tarihi vardı ve cinsel davranışa ilişkin "siyaseten doğru" reçeteler, tam da feministlerin özgürleştirmeye çalıştığı cinselliğin kısıtlanması sonucunu vermekten başka bir şeye yaramıyordu.

1980'lerde feminist saflar pornografi, sado-mazohizm ve cinselliğin kendisi hakkında bölünmeye başladı. İktidarın erotik ifadesine ilişkin olumsuzlayıcı varsayımlar reddedilmekteydi. Örneğin lezbiyen sado-mazohizm taraftarları, kendi ritüellerindeki egemenlik ve boyun eğme oyununun zararsız olduğunu ve yatak odası dışındaki ezme-ezilme ilişkilerinden farklılık taşıdığını savunuyorlardı. "Erotik paradoks", bağımlılık ile bağımsızlığın, kendini onaylama ile kendinden vazgeçişin, egemenlik ile boyun eğişin, çocukluk ile yetişkinliğin karşılaşma noktası olarak görülüyor ve "bu paradoksun, siyaseten doğru kabul edilen davranış normları uğruna gözardı edilmesi, vazgeçilmez bir insan deneyimi alanından kendimizi mahrum etmek" anlamına geliyordu.[24]

Jessica Benjamin de benzer biçimde, "kültürümüzün gizli kalbinde gerçekleşen ve bazen de bedende dışa vurulan, rasyonalite ile şiddet arasındaki garip birliğe" dikkat çeker. Bu rasyonel şiddet, aşkı denetim ve boyun eğdirme ile iç içe geçirir ve batı kültüründe kolektif ya da bireysel sapkınlık ve delilik patlamaları dışında ortaya çıkmasına izin verilmeyen duygulara işaret eder. Erotik karşılaşmada bedenin şiddete uğraması, yaşam ile ölüm arasın-

daki tabuyu ve "öteki"nden ayrılığımızı da kesintiye uğratır. Ve bir yandan bu kopuş her türlü erotizmin örtük sırrı iken, en fazla erotik şiddette ifadesini bulur.[25] Benjamin'in yorumunun, erotik şiddetin doğasına ilişkin derin bir kavrayış sunduğu söylenebilir, ama gene de denetim kurmaya neden ihtiyaç duyulduğu sorusu geçerliğini koruyor. Benjamin bu soruya, kadının nesneleştirilmesinin annenin reddedilmesinden kaynaklandığı ve bu reddin, erkek toplumsal cinsiyet kimliğinin oluşmasına da damgasını vurduğu yanıtını verir. Nancy Chodorow'un da paylaştığı bu bakış açısına göre, erkek çocuklar kendi ayrı kimliklerine anneleriyle özdeşleşmeyi reddederek ulaşırlar ve erken çocukluk döneminin etkileşimlerinin yerini nesneleştirici bir tutum alır. Modern toplumsal yapı ve kültür de bireysel yalıtılmışlığı öylesine katı bir biçimde pekiştirir ki, bunu kırmaya yönelik sınır aşma çabası daha da şiddetli olabilir.[26] Benjamin aynı zamanda ahlakçılığa karşı uyarıda bulunur; bu uyarısında haksız olmasa da, salt psikanalitik bir analizin "büyük toplumsal güçlerin ve derin insan ihtiyaçlarının karşılıklı etkisinin" sonucu olan bir olguyu (cinsel şiddet) açıklamakta yetersiz kaldığı da bence açıktır.

Cinsel farklılığın doğasına ve kadınların cinsel arzu peşinde koşarken risk almaları ihtiyacına vurgu yapan feministlere karşılık, özcü bir pozisyona meylederek kadın-erkek farklılığını içkin ve değişmez bir şey gibi gören bir "kültürel feminist" pozisyon da var. Bu feministler, erkek değerlerine ve kimliğine karşı neredeyse ütopyacı bir kadın kimliği oluşturma çabası içinde farklılıkları muhafaza etmeye çalışıyorlar. Onlara göre toplumun cinsiyet kalıplarından arındırılması değil, kadınların ve "kadınsı değerler"in egemenliğine geçmesi en arzu edilir şeydir. Mariana Valverde'ye göre bu eğilimin sonucu, tekdüze biçimde baskıcı olan bir cinsellik kurgusudur. "Feminist işlevselciliğin ve felsefi kötümserliğin kalemiyle çizilmiş bir erkek şiddeti tablosu"na dayanan bu yaklaşım, aynı zamanda, "erkeğin nesneleştirici bakış açısının, cinsellik kavramının muhtemel biricik anlamı olduğunu kabul ederek kadınlara, ataerkillikle lekeli olmayan cinsel arzu biçimleri tanımlamak açısından herhangi bir imkân bırakmaz."[27] Dolayısıyla, burada kültürel bir kurgu olarak "kadın" kategorisi, kadınlar arasındaki gerçek farklılıkları bulanıklaştırmaya hizmet etmektedir. Üstelik, bizatihi sado-mazohizm konusundaki tartışmanın kendisi bile onca yüceltilen "içkin kadın değerleri" konusunda bizi şüpheci kılmaya yeter de artar!

Pornografi, cinselliğe yönelik kutuplaşmış tutumların net bir biçimde ortaya döküldüğü bir alan. "Reçeteciliğe" karşı çıkan ve farklı cinsel pratiklere

tolerans yaklaşımını vurgulayan feministler, pornografi karşıtı hareketin ahlakçılığına tepki gösteriyor ve bu hareketin kadınların cinsel özgürlüğünü kısıtladığını savunuyorlar. Örneğin A. Hollibaugh, "pornografi karşısında duyulan dehşet, çoğu kez bizzat cinsellik karşısında duyulan dehşettir" diyor.[28] Bu kampın diğerine yönelik eleştirilerinin bir bölümü kuşkusuz haklı olmakla birlikte, "ticari seks"in eleştirilmeksizin onaylanmasına varan bir anlayışın onaylanması mümkün değil. Cinsel çoğulculuk adına, derin bir biçimde kadın düşmanı olan kapitalist bir sanayi kolunun empoze etmeye çalıştığı bir anlayışı ve uygulamayı kabul etmek zorunda değiliz. Aynı zamanda, cinsellik ile kapitalizmin, cinselliğin kendi başına radikal bir güç olarak yorumlanmasını önleyecek kadar uzun bir süre boyunca iç içe geçmiş olduğunu ikna edici biçimde dile getiren Foucault'dan sonra, cinsel özgürlük ve özgürleşme söylemini kendi başına olumlu bir değer olarak kabul etmek de hayli güç olsa gerek. Bu noktada, değerler alanının tümüyle dışında olduğu varsayılan bir dizi cinsel olasılık üzerine kurulu bir "cinsel çoğulculuk" perspektifinin sorgulanması gündeme geliyor.

Cinselliğin geleceği

Bu bağlamda Gayle Rubin, cinselliğe yönelik "antropolojik" bir yaklaşımı savunup cinsel edimlerin ahlaki kaygıların dışında tutulması gerektiğini vurgularken, bence cinsel çoğulculuğun ötesine geçecek ve feminist bir cinsel etik olanağını dışarıda bırakacak biçimde "cinsel göreciliğe" varmaktadır.[29] Bazı feministlerin, soyut bir seçme hakkından çok etik değerler ile ilgili kaygıları nedeniyle ahlaki boşluk alanını ahlakçı sistem önerileriyle doldurmaya çalışmalarının nedenlerinden biri de budur. Dolayısıyla Valverde'nin işaret ettiği gibi, "cinsel teoriye ilişkin tartışma, bu nedenle, yalnızca çeşitli cinsellik teorilerinin mantıklı ya da mantıksız olup olmadıkları çevresinde cereyan etmekle yetinemez. Bu tartışmanın, birçok kişi için teorik sorunlardan çok daha önemli olan etik sorunları da kapsaması gerekir."[30] Burada gerçekten zor bir durumla yüz yüze olduğumuz açık: Bir yandan mümkün olduğunca geniş bir cinsel çoğulculuğu savunurken, diğer yandan da cinselliği tümüyle değerler alanının dışında tutan ve kapitalizmi eleştirmeksizin onaylayan yaklaşıma teslim olmamak.

Şu anda batı toplumunun karşı karşıya olduğu durum, toplumsal ve cinsel çeşitliliğin modern toplumun bir olgusu olarak kabul edilmesidir. Ne var ki bu olgusal kabulün, farklılığın olumlu bir kabulüne ancak çok sınırlı bir

biçimde dönüştüğü de gözlenmekte. Cinsel çeşitliliğin ve onu doğuran toplumsal karmaşıklığın sürekli büyümesi, başka her türlü farklılık karşısında olduğu gibi, giderek artan endişeye ve tehdit algılamasına neden olmakta ve mutlakçı değerlerin yeniden canlandırılmasını savunan bir kamuoyunun oluşmasına da yol açmakta. Oysa daha çoğulcu bir pozisyon, cinselliğin tarihçesinin ortaya koyduğu karmaşıklık ve çeşitliliği daha iyi kucaklayabilir gibi görünüyor. Dolayısıyla, önümüzdeki yıllarda cinsel çeşitliliğin yol açtığı meydan okumanın azalmaktan çok artacağını düşünebiliriz. Cinsellik hakkında bildiğimiz her şey, cinselliğin toplumsal örgütlenmesinin hiçbir zaman sabit ve değişmez olmadığını, daima karmaşık tarihsel koşullar içinde biçimlendiğini ortaya koyuyor. Dolayısıyla, değişen koşullarla birlikte bedene ve bedenin cinsel ihtiyaçlarına olan ilişkilenişimizde de yeni ve radikal değişimler olmasını bekleyebiliriz. Buradaki asıl meydan okuma, Weeks'in işaret ettiği gibi, konuyla ilgili süreçleri, modernizm döneminde olduğundan daha etkili biçimde anlayabilmek olacaktır.[31]

Bu durumda haklı olarak, feminizmin bu meydan okumaya ne ölçüde etkili bir yanıt vereceğini sorabiliriz ya da soruyu, feminizm içinde ne ölçüde cinsel ve ahlaki çoğulculuk olasıdır diye de formüle edebiliriz. Gerçi bu sorunun açık seçik bir yanıtı, basit bir formülü olmadığı açıktır; ama sadece "cinsel ifade özgürlüğü"nü savunan bir feminizmin yeterli bir cinsellik teorisine sahip olduğunu söylemek de zordur. Üzerinde yoğunlaşılıp derinleştirilmesi gereken bu teorinin, ahlaki değerleri tümüyle dışlamaksızın farklılığı ve çoğulluğu kucaklayacağını ve insanların başkalarını ezmeksizin kendileri olabilmelerine imkân vereceğini umalım. Valverde'nin deyişiyle, "yüz yüze olduğumuz görev, belki de en iyi, bireylerin ya da grupların cinsel haklarını ençoklaştırmaya çalışmak yerine yabancılaşmamış bir cinselliğin koşullarının ne olduğunu anlamak ve o koşulları yaratmak için çaba harcamak olarak tanımlanabilir."[32] Ümit edelim ki, bu "görev"i ele alırken Emma Goldman'ın harikulade ifadesiyle, "geniş ve büyük" olur ve "darlığın ayırdığını, genişliğin ise birleştirdiğini" hatırlarız:

Darlık ayırır, genişlik birleştirir. Geniş ve büyük olalım.
Önümüzde bir sürü iş var diye canalıcı şeyleri gözardı
etmeyelim. Cinsiyetler arasındaki sahici ilişki, fetheden ve fethedilen kavramlarını içeremez. Bu ilişki bir tek şey tanır: Daha zengin, daha iyi ve daha derin bir insana dönüşebilmemiz için kendimizi sınırsızca vemeyi! Bir tek bu,

içimizdeki boşluğu doldurabilir ve kadının özgürleşmesi trajedisini sevince, sınırsız sevince dönüştürebilir.[33]

Gerçekten de, cinsel arzunun cinsiyetçi ve baskıcı bir toplum içinde kurulduğu ve bozulduğu olgusu, ondan vazgeçmemize yol açmamalı. "Erotizmin, kişinin kendisini bilmesinin temel araçlarından biri, şiir kadar vazgeçilmez olduğunu" (Anais Nin) nasıl unutabiliriz?

Notlar

1 Lorraine Code, (ed.) *Encyclopedia of Feminist Theories*, GBR: Routledge, 2000, s. 63.
2 Kadın bedeninin korkutuculuğunun tarihsel ve edebi kurgulanışı için bkz. Fatmagül Berktay, "Meşum Kadınlar, Solucanlar, Maymunlar, Zehirli Sarmaşıklar: 19. Yüzyıl İngiliz Popüler Kültüründe Kadın Kurgusu", *Tarihin Cinsiyeti*, Metis, 2006 (2003). Ayrıca, hem batı hem de İslam toplumunda ruh/beden, zihin/beden ikileminin cinsiyetçi niteliği için bkz. Fatmagül Berktay, *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*, Metis, 2002 (1996); özellikle "Üçüncü Bölüm: İnsanı Kendisine Karşı Bölen Bir Kutuplaşma: Ruh-Beden Karşıtlığı".
3 L. Code, *a.g.e.*, s. 63.
4 Bu konuda erken bir örnek, *Our Bodies, Our Selves*'dir (1976).
5 A. M. Jaggar, "Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology", *Women, Knowledge and Reality*, Ann Garry ve Marilyn Pearsall (ed.), Unwin Hyman, 1989, s. 131.
6 Bryan S. Turner, *The Body and Society*, Basil Blackwell, 1984, s. 8.
7 Gayle Rubin'den akt. Ann Snitow vd., *Desire-The Politics of Sexuality*, Virago, 1984, s. 381.
8 Judith Butler, "Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contributions", *Women, Knowledge and Reality*, Ann Garry ve Marilyn Pearsall (ed.), Unwin Hyman, 1989, s. 261.
9 Pat Caplan (ed.), *The Cultural Construction of Sexuality*, Tavistock, 1987, s. 11.
10 Akt. B. Turner, *a.g.e.*, s. 58.
11 E. Ross ve R. Rapp, "Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology", *Desire-The Politics of Sexuality*, Virago, 1984, s. 121-22.
12 *A.g.y.*
13 John D'Emilio, "Capitalism and Gay Identity", *Desire, age.*, s. 143-44.
14 J. Weeks, "The Body and Sexuality", *Social and Cultural Forms of Modernity*, (ed.: R.Bocock ve K.Thompson), Polity Press, 1992, s. 242 ve *passim*.
15 Akt. C. E. Russett, *Sexual Science*, Harvard University Press, 1989, s. 58.
16 J. Weeks, "Questions of Identity", *The Cultural Construction of Sexuality*, *a.g.e.*, s. 38.
17 A.g.y.
18 *A.g.e.*, s. 148-49.
19 Gayle Rubin, "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality", *Pleasure and Danger: Exploring female Sexuality*, ed. Carole Vance, Routledge and Kegan Paul, 1984, s. 301.
20 *A.g.y.*
21 *A.g.e.*, s. 123.
22 *Desire*, *a.g.e.*, 154.
23 J. Weeks, *Sexuality and Its Discontents*, Routledge and Kegan Paul, 1985, s. 122.
24 *Desire*, s. 291.

25 Jessica Benjamin, "Master and Slave: The Fantasy of Erotic Domination", *Desire, ag.e.*, s. 292-296.
26 *A.g.e.*, s. 304-307.
27 M. Valverde, "Beyond Gender Dangers and Private Pleasures: Theory and Ethics in the Sex Debates", *Feminist Studies*, 15, no.2, Summer 1989, s. 241.
28 A.Hollibaugh, "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure", *Pleasure and Danger, a.g.e.*, s. 402.
29 G. Rubin, "Thinking Sex", *a.g.e.*, s. 284.
30 M. Valverde, *a.g.e.*, s. 248.
31 J. Weeks, "The Body and Sexuality", *a.g.e., passim.*
32 *A.g.e.*, s. 252.
33 Emma Goldman, *The Tragedy of Women's Emancipation*; akt. Angela Carter, *The Sadeian Woman*, Virago, 1979, s. 151 (*post scriptum*).

Toplumsal Cinsiyet Düzenlemeleri*

JUDITH BUTLER

"Düzenleme" terimi, ilk bakışta insanların düzene sokulmasını sağlayan sürecin kurumsallaşmasını ima eder gibi görünmektedir. Gerçekten de düzenlemeyi çoğul haliyle kullanmak insanların düzene uygun hale getirilmesi sürecinde dolayımına başvurulan yasal araçları meydana getiren bu somut yasalar, kurallar ve politikaların varlığını tanımak ve kabul etmiş olmak anlamına gelmektedir. Fakat bana kalırsa, toplumsal cinsiyetin her yönüyle nasıl düzenlendiğini bu ampirik yasal örnekler üzerinden anlamaya çalışmak bir hata olurdu. Çünkü söz konusu yasal düzenlemelere hükmeden normlar, bu normların tecessüm ettiği örneklerin sınırlarını aşmaktadır. Diğer taraftan, toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinden, sanki ampirik örnekler yalnızca bu örneklerden bağımsız olarak gerçekleşen bir iktidar uygulamasına misal teşkil ediyormuş gibi söz etmek de aynı ölçüde sorunlu olacaktır.

Gerçekten de, lezbiyen ve gey çalışmalar alanında gerçekleştirilen en önemli incelemelerin çoğu, yasal, askeri, psikiyatrik vb. güncel düzenlemeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu tür akademik çalışmalarda sorulan sorular, toplumsal cinsiyetin nasıl düzenlendiği, böyle düzenlemelerin nasıl uygulandığı ve dayatıldığı, ayrıca bu düzenlemelerin, dayatıldıkları özneler tarafından nasıl bünyeye katıldığı ve yaşandığı gibi konular üzerinde odaklanmaktadır. Ancak toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi, basitçe toplumsal cinsiyetin yasal bir düzenlemenin harici yetki alanına girmesi anlamına gelmemektedir.[1] Eğer toplumsal cinsiyet, düzenlenmesinden önce var olsaydı, o

* Judith Butler, *Undoing Gender*, Routledge, 2004 kitabından alınmıştır.

zaman onu ana konumuz olarak kabul edebilir ve tabi tutulduğu çeşitli düzenlemeleri birer birer sayıp dökebilir, bu tabi kılma (*subjection*) sürecinin hangi yöntemlerle gerçekleştirildiğini incelemeye başlayabilirdik. Ancak daha derin bir sorunla karşı karşıyayız. Sonuç olarak, düzenlenişinden önce de verili olan bir toplumsal cinsiyetten söz edilebilir mi, yoksa toplumsal cinsiyetlendirilmiş özne düzenlemeye tabi tutularak, bu hususi tabi kılma biçimiyle ve onun dolayımıyla mı üretilir? Tabi kılma, düzenlemelerin toplumsal cinsiyet üretmekte başvurduğu süreç değil midir?

Tabi kılma ve düzenleme konusunda, Foucaultcu çalışmalardan türetilmiş en azından iki ikazı hatırlamak gerek: (1) düzenleyici iktidar önceden var olan bir özneye etki etmekle kalmaz, aynı zamanda o özneyi şekillendirir ve oluşturur; bundan başka, her hukuki iktidar biçiminin üretici etkisi vardır ve (2) bir düzenlemeye tabi olmak, aynı zamanda onun tarafından özneleştirilmek (*subjectivated*) anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle tam da düzenlenmenin icrası dolayımıyla bir özne olarak var edilmektir. İkinci husus, toplumsal cinsiyet öznesini biçimlendiren düzenleyici söylemlerin, tam da söz konusu özneye ihtiyaç duyan ve onu meydana getiren söylemler olmaları açısından, birincinin sonucudur.

Bazı belirli düzenleme türleri, toplumsal cinsiyetin düzenlenmesi diye tanımlanan daha genel bir düzenleyici iktidarın örnekleri olarak anlaşılabilir. Bu noktada bazı açılardan Foucault'yla görüş ayrılığı içinde olduğumu belirtmeliyim. Çünkü, Foucault'nun bilgeliği, düzenleyici gücün belli başlı kapsamlı tarihi nitelikleri olduğu ve toplumsal cinsiyet üzerinde olduğu kadar başka türlü toplumsal ve kültürel normlar üzerinde de etkili olduğu kavrayışına dayanıyor gibi görünüyorsa, o zaman toplumsal cinsiyet iktidarın çok daha geniş bir düzenleyici uygulamasının sadece bir örneği konumunda olmalıdır. Toplumsal cinsiyetin böyle sınıflandırılarak düzenleyici iktidarın altına koyulmasına karşı çıkardım, çünkü toplumsal cinsiyete hükmeden düzenleyici aygıtın kendisi de toplumsal cinsiyete özgüdür. Toplumsal cinsiyetin düzenlenmesinin böyle bir düzenleyici gücün örneksemesi olduğunu iddia etmiyorum, benim kastettiğim, cinsiyetin kendine özgü düzenleyici ve ıslah edici düzenleme biçimini gerektirdiği ve tayin ettiğidir.

Toplumsal cinsiyetin bir norm olduğu önerisini biraz daha detaylandırmak gerekmektedir. Bir norm, kural ya da yasayla aynı şey değildir.[2] Bir norm, toplumsal pratikler içinde normalleştirmenin örtük standardı olarak işler. Bir norm, gömülü olduğu pratiklerden çözümsel bir biçimde ayrılabi-

lir olsa da, aynı zamanda işleyişini bağlamından bağımsız değerlendirme yönündeki çabalara boyun eğmeyebilir. Normlar açık ve belirgin olabilir ya da olmayabilir, ancak toplumsal uygulamada normalleştirici ilke işlevi gördükleri zaman genellikle örtük, okuması zor haller alırlar ve en berrak ve çarpıcı biçimde, yarattıkları etkiler ve sonuçlar aracılığıyla ayırt edilirler.

Toplumsal cinsiyetin bir norm olması, onun her zaman ve sadece herhangi bir toplumsal fail tarafından bedenlendiğini gösterir. Norm, eylemin toplumsal anlaşılabilirliğine hükmeder; fakat hâkim olduğu eylemle aynı şey değildir. Norm, hükmettiği eylemlere karşı kayıtsız görünür; bununla kastettiğim şey, normun hükmettiği eylemlerden bağımsız bir konumu ve etkisi varmış gibi göründüğüdür. Norm, anlaşılabilirliğe hükmeder, belli başlı bazı pratiklerin ve eylemlerin ayırt edilip tanınabilmesine izin verir. Böylelikle toplumsal olana okunabilir hatlar dayatır ve toplumsal alanda neyin görünür olacağının ve neyin görünmeyeceğinin parametrelerini tanımlar. Norm dışı olmanın ne anlama geldiği de başlı başına bir paradokstur. Çünkü şayet norm toplumsal alanı anlaşılır kılıyor ve alanı bizler için normalleştiriyorsa, o zaman buna bağlı olarak normun dışında olmak yine ve hâlâ onunla bağlantılı olarak tanımlanmak anlamına gelir. Erkeksi olmamak ya da kadınsı olmamak, yine yalnızca ve özellikle kişinin "erkeksi" ve "kadınsı" olanla ilişkisi üzerinden anlaşılacaktır.

Toplumsal cinsiyetin bir norm olduğunu iddia etmek, varlığı hiç şüphe götürmeyen normatif görüşlere rağmen, kadınlık ve erkeklik hakkında normatif görüşler olduğunu söylemekle aynı şey değildir. Toplumsal cinsiyet, tam anlamıyla insanın "olduğu" ya da "sahip olduğu" şey değildir. Toplumsal cinsiyet, eril ve dişilin, toplumsal cinsiyetin varsaydığı hormonal, kromozomal, ruhsal ve performatif ara formlarla birlikte üretilmesi ve normalleştirilmesinin gerçekleştirildiği aygıttır. Toplumsal cinsiyetin her zaman ve yalnızca "eril" ve "dişilin" matrisi anlamına geldiğini varsaymak, kesinlikle kritik bir noktayı atlamak, bu bağdaşık ikiliğin üretiminin koşullu olduğunu ve bir bedelle birlikte geldiğini, ikili çerçeveye uymayan toplumsal cinsiyet permütasyonlarının da en az en normatif örnekler kadar toplumsal cinsiyetin parçası olduğunu görmemek demektir. Toplumsal cinsiyetin tanımını onun normatif söylemiyle karıştırmak, normun gücünü hiç düşünmeden toplumsal cinsiyetin tanımını kısıtlayacak biçimde pekiştirmek anlamına gelir. Toplumsal cinsiyet, eril ve dişil kavramların üretildiği ve doğallaştırıldığı mekanizmadır; fakat pekâlâ böyle terimlerin yapısökümünün yapıldığı ve

doğallığının bozulduğu aygıt olarak da kullanılabilir. Hakikaten de, normu inşa etme çabasındaki aygıtın ta kendisi, aynı zamanda o inşanın altını oymakta kullanılabilir, bir bakıma o inşanın tanımsal açıdan noksan olduğunu gösterebilir. "Toplumsal cinsiyet" terimini dişillik ve erillikten ayrı tutmak, dişil ve eril ikiliğinin toplumsal cinsiyetin anlambilimsel alanını nasıl zayıflattığını açıklayabilecek bir kuramsal perspektifi korumaktır. İster "toplumsal cinsiyet belası" ister "toplumsal cinsiyet kaynaşması" (*gender blending*) ister "toplumsal cinsiyet aşırı" (*transgender*) ya da "toplumsal cinsiyetler arası" (*cross-gender*) söz konusu olsun, herhangi birine atıfta bulunmak, toplumsal cinsiyetin bu doğallaştırılmış ikiliğin ötesine geçebildiğini ileri sürmek anlamına gelir. Toplumsal cinsiyetin maskülen/feminen, erkek/kadın, eril/dişil ikilikleriyle karıştırılması, toplumsal cinsiyet nosyonunun önüne geçmeye çalıştığı doğallaştırmanın uygulanışıdır.

Böylelikle, toplumsal cinsiyet alanını anlamanın biricik yolu olarak erkek ve kadın ikiliğinde ısrar eden kısıtlayıcı bir toplumsal cinsiyet söyleminin, hegemonyacı örneği doğallaştıran ve onun tahribinin düşünülebilirliğini engelleyen bir düzenleyici iktidar uygulamasını devreye soktuğunu görüyoruz.

Toplumsal cinsiyet çalışmaları alanındaki bir eğilim de, ikili toplumsal cinsiyet sisteminin alternatifinin, toplumsal cinsiyetlerin çoğaltılması olduğu yönündedir. Böyle bir yaklaşım her zaman aynı soruyu ortaya çıkaracaktır: Kaç tane farklı toplumsal cinsiyet olabilir ve bunlara ne ad verilecektir?[3] Aslında, ikili sistemin yıkımının bizleri eşit ölçüde problematik bir toplumsal cinsiyet nicelleştirmesine götürmesi gerekmiyor. Lacancı bir ipucunun peşinden ilerleyen Luce Irigaray, eril cinsiyetin "bir" cinsiyet olup olmadığını sorar; bununla kastettiği, eril cinsiyetin salt "tek ve biricik" değil, cinsiyete niceliksel bir yaklaşımı başlatan cinsiyet olduğudur. Ona göre "cinsiyet" biyolojik ya da toplumsal bir kategori değildir (ve dolayısıyla "toplumsal cinsiyet"ten farklıdır); fakat bir bakıma toplumsal ve biyolojik olanın arasındaki sınırda var olan dilbilimsel bir kategoridir. Böylelikle, "bir olmayan cinsiyet" tam da sayıyla zapt edilemeyecek olarak anlaşılan kadınlıktır.[4] Başka görüşler de "toplumsal cinsiyet aşırı"nın (*transgender*) tam olarak bir üçüncü toplumsal cinsiyet değil, toplumsal cinsiyetler arasında bir tür geçiş modu, bir ya da ikiyi dayatan normatif ısrarın indirgeyemeyeceği, aradaki ve geçişken bir toplumsal cinsiyet hali olduğu konusunda ısrar eder.[5]

Simgesel Konumlar ve Toplumsal Normlar

Bazı kuramcılar normların her zaman toplumsal olduğunu savlasa da, Claude Lévi-Strauss'un yapısalcılığına çok şey borçlu olan Lacancı kuramcılar, simgesel normların toplumsal normlarla aynı olmadığı ve belli toplumsal cinsiyet "düzenlemelerinin" psişelere başlangıçlarından itibaren yüklenen simgesel talep aracılığıyla gerçekleştiği yönünde diretirler.

"Simgesel", Jacques Lacan için 1953'te teknik bir terime dönüştü ve Lacan'ın terimin matematiksel (formel) ve antropolojik kullanımlarını uzlaştırma aracı haline geldi. Bir Lacancı tabirler sözlüğünde, simgesel, düzenleme sorunuyla açıkça bağlantılandırılmıştır: "Simgesel, Oidipus kompleksinde arzuyu düzenleyen Yasa'nın alanıdır."[6] Bu kompleksin, enseste karşı birincil ya da simgesel bir yasaktan türetildiği anlaşılmaktadır ve bu yasak ancak egzogamik bir buyruk doğrultusunda çeşitli "konumların" tesis edildiği akrabalık ilişkileri üzerinden anlam kazanır. Bir başka deyişle, bir anne; oğul ve kızın cinsel ilişkide bulunmadığı biridir ve bir baba; oğul ve kızın cinsel ilişkide bulunmadığı biridir; bir anne sadece babayla cinsel ilişkide bulunan biridir; vesaire. Yasak üzerinden tanımlanan bu ilişkiler, aile bireylerinin her birinin işgal ettiği "konumda" kodlanmıştır. Böylelikle, bu konumlardan birinde olmak –en azından o "konumun" simgesel ya da normatif algılanma biçimine göre– böylesi çaprazlama bir cinsel ilişki içinde olmak anlamına gelmektedir.

Bu görüşün şüphesiz muazzam sonuçları olmuştur. Psikanalitik düşüncede yapısalcı mirasın, feminist film ve yazınsal kuramlar kadar, disiplinlerin genelinde psikanalize feminist yaklaşımlar üzerinde de pek çok açıdan abidevi bir etkisi olmuştur. Aynı zamanda, *queer* feminizm eleştirisi için zemin hazırlamıştır; *queer* eleştirinin cinsellik ile toplumsal cinsiyet çalışmaları alanında kaçınılmaz surette ihtilafçı, son derece önemli etkileri olmuştur ve olmaktadır. Bu bölümde, Lacancı psikanalizde "simgesel"e dönüştürülen kültür nosyonunun kültürel çalışmaların çağcıl alanında güncelliğini sürdüren kültür nosyonundan ne kadar farklı olduğunu göstermeyi umuyorum, öyle ki, bu iki girişim sıklıkla tamamen karşıt olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, yasanın değişmez ve ebedi yetki alanında "arzuyu düzenleyen" kuralları tesis etme yönündeki herhangi bir talebin, toplumsal cinsiyetin toplumsal dönüşümünün hangi koşullar altında gerçekleştiğini kavramayı amaçlayan bir kuram için sınırlı ölçüde faydalı olduğunu iddia etmeyi tasarlıyorum. Simgesele ilişkin bir başka endişe de, ensest yasağının, bu yasağın

ihlalinin güdülenimlerinden biri sayılabilmesi olasılığıdır ki, bu da simgesel akrabalık konumlarının, düzenlenme dolayımıyla ürettikleri cinselliğe pek çok açıdan yenik düştüğünü akla getirmektedir.[7] Son olarak, en nihayetinde simgesel ve toplumsal yasa arasındaki ayrımın muhafaza edilemeyeceğini, simgesel olanın zaten toplumsal pratiklerin tortusu olduğunu iddia etmek, akrabalık ilişkilerindeki radikal başkalaşımların psikanalizin yapısalcı önvarsayımlarmın yeniden ifade edilmesini talep ettiğini ve bizleri, bir bakıma psişenin *queer* postyapısalcılığına taşıdığını göstermek istiyorum.

Ensest tabusuna dönersek karşımıza şu soru çıkıyor: Bu yasakların ve toplumsal konumların durumu nedir? Lévi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship* [Akrabalığın Temel Yapıları] adlı çalışmasında, ensest tabusunu biyolojik açıdan zaruri kılan hiçbir gerekçe olmadığını, bu tabunun tamamen kültürel bir olgu olduğunu açıkça belirtir. Lévi-Strauss'un "kültürel" derken kastettiği "kültürel açıdan değişkenlik" ya da "rastlantısallık" değil, aksine kültürün "evrensel" yasalarına uygunluktur. Demek ki, Lévi-Strauss'a göre kültürel kurallar (Gayle Rubin'in sonradan iddia ettiği üzere) değiştirilebilir değil, değiştirilemez ve evrensel kurallardır. Kültürün evrensel ve ebedi kuralının –Juliet Mitchell'in "evrensel ve ilksel (*primordial*) yasa" diye nitelendirdiği şey[8]– nüfuz alanı, Lacancı simgesel nosyonunun ve simgeseli biyolojik ve toplumsal nüfuz alanlarından ayırma yönündeki müteakip çabaların temeli haline gelir. Lacan'da, kültürde evrensel olandan anlaşılan onun simgesel ya da dilbilimsel kurallarıdır ve bunların da akrabalık ilişkilerini desteklediği anlaşılır. Zamirlerle yapılan bir göndermenin olasılığının ta kendisi -bir "ben", "sen", "biz" ve bir "onlar"- dilin kendisi olarak ve dilin içinde iş gören bu tür bir akrabalık moduna yaslanır görünmektedir. Bu kültürelden dilsele kayışa, *Akrabalığın Temel Yapıları* adlı eserinin sonunda Lévi-Strauss da bizzat işaret eder. Simgesel, Lacan'da, dilin aldığı toplumsal biçimlere indirgenemeyecek bir dilsel yapılar kavrayışı üzerinden tanımlanır. Yapısalcı terimlerle açıklamak gerekirse, toplumsallığın, başka bir deyişle dillerin iletilebilirliğinin mümkün hale geldiği evrensel koşulları tesis eder. Böylelikle, akrabalığın simgesel ve toplumsal açıklamaları arasında müteakip ayrımın yapılmasına zemin hazırlanmış olur.

Lacan'ın pek çok seminer metninde karşımıza çıkan dipnotlarda sunulan nitelendirmeler ne söylerse söylesin, bir norm, Lacancı anlayıştaki, yarı-ebedi bir karakteri haiz olduğu anlaşılan "simgesel konum" ile aynı şey değildir. Lacancılar hemen her zaman bir simgesel konumun toplumsal ko-

numla aynı şey olmadığı, örneğin babanın en nihayetinde paradigmatik olarak simgesel olan simgesel konumunu babaların zaman içinde takındığı toplumsal olarak inşa edilmiş ve değişebilir olan konumuyla karıştırmanın bir hata olacağı yönünde ısrar etmişlerdir. Lacancı görüş, toplumsal hayat üzerinde, toplumsal açıdan okunabilir sebep ve sonuçlara indirgenemeyecek olan ideal ve bilinçdışı bir talep olduğu yönünde ısrar eder. Babanın simgesel yeri, yerini babalığın toplumsal açıdan yeniden düzenlenmesi yönündeki taleplere terk etmez. Bunun yerine, akrabalık ilişkilerini Oidipal sahneden belirli bir uzaklıkta yeniden şekillendirme ve yeniden deneyimleme yönündeki herhangi bir ve bütün ütopyacı çabaların sınırlarını belirleyen, tam da simgesel olandır.[9]

Akrabalık araştırmaları yapısal dilbilim çalışmalarıyla birleştirildiğinde ortaya çıkan sorunlardan biri de, akrabalık durumlarının temel dilbilimsel yapılar mevkiine yüceltilmesiydi. Dile girişi mümkün kılan ve dolayısıyla dil açısından asli mertebesini muhafaza eden konumlardan söz ediyoruz. Başka bir deyişle, bunlar, aracılığı olmadan hiçbir anlamlandırmanın (*signification*) sürdürülemeyeceği, ya da, başka bir dilde, hiçbir kültürel anlaşılabilirliğin güven altına alınamayacağı konumlardır. O halde, belli akrabalık kavramlarını zamansız kılmanın ve akabinde bunları anlaşılabilirliğin asli yapıları statüsüne yükseltmenin nasıl sonuçları olmuştur?

Çeşitli akrabalık sistemlerini değerlendirme iddiasında olan Lévi-Strauss, bunu yaparken aslında kültürlerarası bir konumu varsayan akrabalık ilkelerini sınırlandırma amacını güdüyordu. Yapısalcılığın dilde ya da akrabalık ilişkisinde bir "konum" olarak sunduğu, bir "norm" ile aynı değildir çünkü ikincisi toplumsal yapının ürettiği ve değişken bir çerçevedir. Bir norm, simgesel konumla aynı şey değildir. Dahası, bir simgesel konum, gereğine daha uygun biçimde bir norm olarak görülürse, o takdirde simgesel konum da artık kendisi değil, daha ziyade, olumsallığı toplumsal cinsiyetlendirilmiş hayat için aşırılık potansiyeli taşıyan kuramsal bir şeyleştirme tarafından örtülmüş, olumsal bir normdur. Bu durumda kişi, yapısalcı kibriyle şu iddia aracılığıyla karşılık verebilir: "Ama bu yasadır!" Fakat, böyle bir ifadenin durumu için ne demeli? "Bu yasadır!" ifadesi, tam da yasanın kendisinin tatbik ettiği söylenen hükmü yasaya atfeden performatif nidaya dönüşür. "Bu yasadır!" ifadesi bu şekilde yasaya bağlılık alameti haline gelir, yasanın tartışılmaz yasa olması arzusunun işareti, simgesel babayla ilgili her türlü eleştiriyi, psikanaliz yasasının bizzat kendisini devre dışı bırakma-

yı araştıran teolojik bir dürtüdür. Böylece, yasanın yükseltildiği mertebe, pek de şaşırtıcı olmayan bir biçimde, tam da fallusun yükseltildiği mertebeye denk düşmektedir ve bu noktada fallus, Lacancı düşünsel çerçevede yalnızca ayrıcalıklı bir "gösteren" olmaktan çıkmakta ve bu gösterenin sunulduğu kuramsal aygıtın karakteristik niteliğine dönüşmektedir. Diğer bir ifadeyle, simgesel yasanın itiraz kabul etmezliğine destek veren buyurgan gücün kendisi başlı başına bu simgesel yasanın tatbikatı, babanın tartışılmaz ve itiraz kabul etmez yerinin bir başka örneğidir. Lacancıların da bize hatırlatacağı üzere, simgesele yalnızca ve her zaman itiraz edenler olsa da, simgeseli yıkacak ya da koşullarında radikal bir yeniden yapılandırmaya mecbur edecek kati bir güç uygulamakta başarısızdırlar. Bu kuramın otoritesinin totolojik savunması, simgeselin, otoritesine karşı yükselen her itiraz karşısında sapasağlam duruşunda açığa çıkar. O sadece bir kuram değildir; yani erkeklikle kadınlığın neticede bütün itirazların ötesinde simgesel konumlar olduğunu ve bu itibarla böylesi itirazların sınırını belirlediklerini üstelemez; fakat kendi tanımlayıcı savlarının hâkimiyetini desteklemek için tam da tarif ettiği yetkeyi kanıt sayar.

Simgeseli toplumsal alandan ayırmak, Yasa ve değişken yasalar arasındaki ayrımı kolaylaştırır. Kesin bir nihai hüküm beklentisi içinde olmayan, kaygı üreten bir toplumsal cinsiyetlendirilmiş olasılıklar alanı açan eleştirel pratikler yerine, simgesel, böyle kaygıları sonlandırmak üzere ortaya çıkar. Yerinden edemeyeceğimiz fakat imgesel vasıtalar aracılığıyla tekrar tekrar tasfiye etmeye çalışmayı araştırdığımız bir Yasa varsa, bu durumda değiştirme çabalarımıza ket vurulacağını, toplumsal cinsiyetin hâkim tanımına karşı verdiğimiz mücadelenin engelleneceğini ve tartışma götürmez hâkimiyete boyun eğeceğimizi peşinen biliriz. Simgesel olanın beşeri pratiklerle değiştirilebileceğini düşünmenin katıksız iradecilik olduğuna inananlar vardır. Peki gerçekten öyle mi? Arzunun radikal derecede belirlenmiş olduğunu iddia etmeden radikal derecede şartlanmış olduğunu teslim etmek kesinlikle mümkündür ve bu yapıların ebedi ve zapt edilemez, yani defalarca tekrarlamaya ve yerdeğişime geçirimsiz olduğunu iddia etmeden, arzuyu olanaklı kılan yapılar olduğu kabul edilebilir. Simgesel otoriteye itiraz etmenin muhakkak "ego"ya veya klasik liberal özgürlük nosyonlarına dönüş anlamına gelmesi gerekmez; bunu yapmak daha çok kaçınılmaz zamansallığıyla normun kendi içinden yer değiştirmeye ve yıkıma açıldığı yönünde ısrar etmektir.

Simgesel, cinsiyet varsayımını düzenleyen alan olarak anlaşılırken, cinsiyet de ayrışık bir konumlar kümesi, eril ve dişil olarak anlaşılır. Bunun için, sosyolojik söylemden türetilen toplumsal cinsiyet tasavvuru, Lacancı ve post Lacancı sistemden doğan cinsiyet farklılığı söylemine yabancıdır. Lacan'ın, kendisinin terimi kullanışından yaklaşık altı yıl önce, 1947'de yayımlanan Lévi-Strauss çalışması *Akrabalığın Temel Yapıları*'ndan etkilendiği anlaşılmaktadır.[10] Lévi-Strauss modelinde, belirli cinsel değiş tokuşları mümkün kılan, erkeklik ve kadınlığın konumlanışıdır. Toplumsal cinsiyet, bu anlamda, üremeyi sağlayan belli başlı cinsel bağları güvence altına almak ve başka türlü cinsel bağları yasaklamak üzere iş görür. Bu bakış açısıyla, kişinin toplumsal cinsiyeti, öznenin toplumsal olarak düzenlendiği ve üretildiği, yasaklanmış ve buyrulmuş cinsel ilişkilerin bir dizinidir.

Lévi-Strauss'a göre, cinsel alışverişe hükmeden ve bu vesileyle, cinselliğin düzenlenmesi dolayımıyla uygulanabilir özne konumlanışları üreten kurallar, bu kurallara itaat eden ve bu konumlamalarla iştigal eden bireylerden ayrıdır. İnsan edimlerinin bu tür kurallarla düzenlenmesi ancak kuralların özünü ve amacını dönüştürecek güce sahip olmaması, düzenlediği içeriğe karşı kayıtsız bir yasa kavrayışından kaynaklanıyor görünmektedir. Toplumsal cinsiyetin simgesel yasalarla düzenlendiğini düşünmekten toplumsal normlarla düzenlenen bir toplumsal cinsiyet anlayışına geçiş, yasanın düzenlediği şeye kayıtsızlığına nasıl itiraz etmektedir? Ve böyle bir geçiş, yasanın kendisine daha kökten bir itiraz olasılığını nasıl meydana getirmektedir?

Şayet toplumsal cinsiyet bir normsa, bireylerin uymayı araştırdığı bir modelle aynı şey değildir. Aksine, öznelerin anlaşılabilir alanını üreten bir toplumsal iktidar biçimi ve toplumsal cinsiyet ikiliğinin tesis edilmesini sağlayan bir aygıttır. Hükmettiği pratiklerden bağımsız görünen bir norm olarak idealliği, tam da bu uygulamaların yeniden tesis edilen etkisidir. Bu, yalnızca uygulamalar ve idealleştirmelerin sınırları dahilinde işlediği ilişkinin olumsal olduğunu akla getirmekle kalmaz, idealleştirmenin sorgulanabileceğini ve idealleştirmenin tersine çevrilmesi ve yoksun bırakma olasılıklarıyla krize zorlanabileceğini de düşündürür.

Toplumsal cinsiyet ve onun doğallaştırılmış örneklemeleri arasındaki mesafe, bir normla onun tecessümleri arasındaki mesafedir. Yukarıda, normun çözümsel bir şekilde tecessümlerinden bağımsız olduğunu iddia ettim, fakat bunun yalnızca normun ebedi ve değiştirilemez devamlılığını garanti altına almayı sağlamaya yardım eden zihinsel bir bulgulama oldu-

ğunu vurgulamak istiyorum. Gerçekten de, norm ancak toplumsal pratikte davranışlarla ortaya konulduğu, bedensel yaşamın gündelik toplumsal ritüelleriyle ve onlar aracılığıyla yeniden idealleştirildiği ve yeniden tesis edildiği kadarıyla bir norm olarak sürdürülebilmektedir. Normun bağımsız ontolojik bir statüsü yoktur ancak kolaylıkla örneklemelerine indirgenemez; cisimleştirilmesi aracılığıyla, ona uymaya çalışan eylemler aracılığıyla, bu eylemlerce ve onların dolayımıyla üretilen idealleştirmeler aracılığıyla (yeniden) üretilir.

Foucault, *Cinselliğin Tarihi*'nde (1. Cilt) normun, yasanın faaliyetleriyle özdeş olmayan bir toplumsal düzenleme vasıtası olarak on dokuzuncu yüzyılda yüzeye çıktığını iddia ederek, norm söylemini kullanıma sokmuştur. Foucault'dan etkilenen sosyolog François Ewald, onun bu açıklamasını pek çok makalesinde açımlamıştır.[11] Ewald, normun eyleminin yasanın hukuki sistemi pahasına gerçekleştiğini tartışır ve normalleştirmenin, mevzuatta artışı zorunlu kılsa da, ona karşı olması şart değildir, bazı önemli yönlerden ondan bağımsız kalır, der ("Norms" [Normlar] 138). Foucault, normun sıklıkla yasal biçimiyle ortaya çıktığını, normatifin en tipik haliyle anayasalarda, yasal kodlarda ve yasama organının sürekli ve yaygaracı faaliyetinde fark edildiğini belirtir (Foucault, "Ölüm Üzerinde Hak ve Yaşam Üzerinde İktidar"). Dahası, Foucault bir normun yargılama sanatlarına ait olduğunu iddia eder ve açıkça iktidarla ilişkili olmasına rağmen, bir norm güç ve şiddet kullanımından çok, Eswald'ın tarifine göre, "iktidarın kendi stratejilerini değerlendirmesine ve nesnelerini açık açık tanımlamasına fırsat tanıyan örtük bir mantıkla" nitelendirilebilir der. "Bu mantık hem iktidarın nesneleri olarak yaşamayı ve böyle bir yaşamı, hem de "yaşamı" idaresi altına alabilen, biyopolitiğin alanını yaratan iktidarı hayal etmemize olanak tanıyan güçtür" ("Norms", 138).

Bu durumda, Ewald'a göre sorulması gereken en az iki tane soru ortaya çıkmaktadır. Örneğin, modernitenin normun mantığına katılıp katılmadığı ve normlarla yasa arasındaki ilişkinin niteliği.[12] Norm kimi zaman "kural" ile aynı anlamda kullanılsa da, normların aynı zamanda kurallara belli bir yerel bağdaşıklık kazandırdığı ortadadır. Ewald, on dokuzuncu yüzyıl başında kural ve norm arasındaki ilişkide radikal bir değişiklik meydana geldiğini iddia eder ("Norms" 140). Bundan sonra norm kavramsal bir bakış açısıyla sadece çeşitli kurallar dizisi olmaktan çıkar, aynı zamanda bir tür kural üretme yöntemine ve değerlendirme ilkesine dönüşür.

Fransızcada, *normalité* terimi 1834'te, *normatif* ise 1868'de ortaya çıkar ve Almanya'da, normatif bilimlerle (anladığım kadarıyla çağdaş Amerika Politika Bilimi Derneği'nin toplantılarının "normatif siyaset kuramı" adı verilen bölümünde nakledilir) on dokuzuncu yüzyılın sonunda, "normalleştirme" terimiyle 1920'de tanışılır. Hem Foucault hem de Ewald için, bürokratik ve ıslah edici güçlerin normalleştirici işleyişinin karşılığıdır.

Ewald'a göre, norm, kısıtlamaları bir mekanizmaya dönüştürür ve böylece, Foucaultcu ifadeyle, hukuki iktidarın üretici iktidara dönüşme manevrasını imler; hukuki olanın olumsuz kısıtlamalarını daha olumlu normalleştirme denetimlerine dönüştürür; böylelikle norm bu dönüştürücü eylemi gerçekleştirmiş olur. Bu sonuçla, norm, iktidarı hukuki kısıtlama olarak düşünmekten, onu (a) örgütlü bir dizi kısıtlama ve (b) düzenleyici mekanizma olarak düşünmeye geçişi imler ve bu geçişi etkiler.

Normlar ve Soyutlama Sorunu

Bu da bizi, sadece söylemin hangi yöntemlerle bir özne yaratabildiği (kültürel çalışmaların her alanında varsayılmasına rağmen başlı başına incelenmeyen bir şeydir) sorusuna götürmekle kalmaz, daha kesin ifade etmek gerekirse, söylemde neyin bu üretimi etkilediği sorusuna götürür. Foucault, disiplinin bireyler "ürettiğini" iddia ederken, disipline edici söylemin sadece onları *yönettiğini* ve *onlardan faydalandığını* değil, aynı zamanda onları *aktif bir biçimde inşa ettiğini* de kastetmektedir.

Norm bir ölçü ve müşterek bir standart yaratma aracıdır. Normun örneği olmaksa onu tamamen tüketmek değil, daha çok müştereklİğin soyutlamasına tabi tutulmak anlamına gelir. Foucault ve Ewald bu süreçle ilgili analizlerini on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla odaklama eğilimi göstermişlerse de, *Making a Social Body* [Toplumsal Bedenin İnşası] adlı eserinde Mary Poovey, toplumsal alanda soyutlamayı on sekizinci yüzyılın sonlarına tarihlendirir. İngiltere'deki gelişmeleri şöyle açıklar: "On sekizinci yüzyılın son birkaç onyılında, bütün İngiltere nüfusunu ya da nüfusun önemli bölümlerini kümeler halinde tarif etme yönündeki ilk modern çabalara şahit olundu ve toplumsal alanı siyasi ve ekonomik alanlardan ayırma çalışmaları yürütülmeye başlandı." (8) Poovey'ye göre, bu toplumsal alanın en önemli karakteristiği, niceliksel ölçünün sahneye çıkmasıdır: "Böyle mukayeseler ve ölçüler, görünürde çoğunluğu ele aldıkları, ortalamayı temsil ettikleri ya da diğer bütün olguların yöneldiği bir ideali yürürlüğe koydukları için, elbette bazı normatif olgular üretme eğilimindeydi." (9)

Normun bütün toplumsal olguları düzenleme kapasitesi kadar böyle bir düzenlemede karşı karşıya kaldığı içsel kısıtlamaları da anlamak isteyen Ewald, onun daha sınırlı bir tanımını araştırmıştır ("Power" 170-171). Şunları yazmıştır:

> (...) tam olarak nedir norm? Eşzamanlı olarak bireyleştiren, aralıksız bireyleştirmeyi mümkün kılan ve karşılaştırabilirlik yaratan ölçüdür. Norm, alanların yerini süresizce belirlemeyi mümkün kılar, bu alanlar giderek ayrılaşır, detaylanır ve norm aynı zamanda bu alanların kimseyi onlar için bir tabiat yaratacak şekilde kapsamayacağından emin olur, çünkü ne de olsa bu bireyleştiren alanlar hiçbir zaman *bir ilişkinin ifadesinden daha fazlası değildir*, öyle bir ilişki ki, süresizce başkaları bağlamında görülmesi şarttır. Bir norm nedir? Bir karşılaştırma, mukayese edilebilirlik ilkesi, ortak bir ölçüdür; grubun kendisiyle olandan başka hiçbir ilişkisi bulunmadığında, grubun kendisiyle katıksız ilişkisi içine tesis edilen, dış referansları ve düşeyliği olmayan ölçüdür ("Norms" 173, vurgu bana ait).

Ewald'a göre, Foucault bunu da normalleştirme düşüncesine ekler: "Normatif bireyleştirme harici değildir. Anormalin, normalden farklı bir doğası yoktur. Norm ya da normatif alan, dışarıyı bilmez. Norm, onun ötesine geçmeye çalışan her şeyi entegre eder; hiçbir şey, hiç kimse, hangi farklılığı gösterirse göstersin, asla harici olma iddiasında bulunamaz ya da onu öteki haline getirecek bir başkalığa sahip olduğunu iddia edemez" ("Norms" 173).

Böyle bir görüş, norma her türlü muhalefetin zaten normun kapsamında olduğunu ve normun işlevi açısından büyük önem taşıdığını öne sürer. Gerçekten de, çözümlememizin bu noktasında görünen o ki, Lacancı simgesel konum nosyonundan Foucaultcu "toplumsal norm" anlayışına yönelmek, normu etkin bir şekilde tasfiye etme ya da yeniden anlamlandırma olasılığını güçlendirmemektedir.

Ancak, Pierre Macheray'ın çalışmaları aracılığıyla, normların bağımsız ve kendi varlığını sürdüren varoluşlar veya soyutlamalar olmadığını, eylem biçimleri olarak anlaşılmaları gerektiğini görmeye başlarız. "Towards a Natural History of Norms" [Normların Doğal Bir Tarihine Doğru] adlı makalesinde, Macheray normların kullandığı nedensellik biçiminin geçişli değil içkin olduğunu açıkça ortaya koyar ve iddiasını ortaya atmak için Spinoza ve Foucault'ya başvurur:

> Normun içkinliği üzerinden düşünmek, aslında normun eylemini kısıtlayıcı bir tarzda değerlendirmekten sakınmak, onu, bu eylemin performansı öncesinde verili bir özneye karşı uygulanan yasaklama üzerinden formüle edilmiş bir "baskılama" modeli olarak görmek demektir. Böylece bu öznenin kendi kendini özgür kılabileceği ya da bu tür bir denetim şeklinden özgür kılınabileceği öngörülür: Deliliğin tarihi de, tıpkı cinselliğin tarihi gibi, böyle bir "özgürleştirmenin" normların eylemini ortadan kaldırmaktan uzak olduğunu, aksine onu takviye ettiğini gösterir. Ancak bu baskılayıcılık karşıtı söylemin yanılsamalarını kınamanın onlardan kaçmak için yeterli olup olmadığı da ayrı bir merak konusudur: Böylelikle onları, toyluktan uzaklaştıkları, daha vakıf doğalarına rağmen hâlâ hedef alıyor gibi göründükleri bağlamla ilişkilerinde ona ayak uyduramadıkları başka bir seviyede yeniden üretme tehlikesi göze alınmış olmuyor mu? (185).

Macheray, normun yalnızca eylemlerinde ve eylemleri aracılığıyla varlığını sürdürdüğünü doğrulayarak, toplumsal müdahalenin yerini etkinlikle eylem olarak belirler: "Bu bakış açısıyla, eyleminin sonuçlarından önce normun kendisini, onlardan biraz geride ve bağımsız olarak düşünmek mümkün değildir; *norm, etkileri aracılığıyla tam da şu şekilde iş görür*, diye değerlendirilmelidir; basit koşullandırma vasıtasıyla gerçekliği sınırlandırmak amacıyla değil, muktedir olduğu maksimum ölçüde gerçekliği ona bahşedebilmek için" (*186, vurgu bana ait*).

Yukarıda, normun örneklerinden herhangi birine indirgenemeyeceğini belirtmiştim; fakat şunu da eklemek isterim: Norm, örneklerinden bütünüyle ayrı da tutulamaz. Uygulanma alanından hariç değildir. Macheray'a göre, sadece kendi uygulanma alanını üretmekle kalmaz, *norm aynı zamanda o alanın üretiminde kendini de üretir*. Norm, aktif bir şekilde gerçeklik bahşeder; hakikaten de, normun norm olarak tesis edilebilmesi, sadece gerçeklik bahşetme yönündeki yinelenen gücü sayesinde mümkün olmaktadır.

Toplumsal Cinsiyet Normları

Yukarıda üzerinde durulan nosyon ya da normlara uygun olarak, toplumsal cinsiyet normlarının ürettiği gerçeklik alanının, idealize edilmiş boyutlarıyla toplumsal cinsiyetin yüzeydeki görüntüsü için arka plan teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Peki böyle ideallerin tarihi oluşum sürecini, zaman içinde devamlılıklarını ve ilk bakışta toplumsal cinsiyet hakkında olduğu anla-

şılmayan toplumsal anlamların karmaşık yakınsama alanı oluşlarını nasıl anlayacağız? Toplumsal cinsiyet normları, üretildikleri ölçüde, kendileri de aktarılmaları esnasında normları değiştirebilme kapasitesine sahip olan bedensel pratikler tarafından davet edilir ve aktarılır. Normun aktarılma tarihinin eksiksiz bir anlatısını sunmak mümkün değildir: anlatısallık, onun tarihini tamamen gizlemese bile tek bir başlangıç noktasını da açığa vurmaz.

Bu durumda, düzenlemenin önemli eğilimlerinden biri de, kişilerin toplumsal cinsiyet aracılığıyla düzenlenmesi ve bu tür bir düzenleme biçiminin herkes için bir kültürel anlaşılabilirlik koşulu olarak iş görmesidir. Cinsiyet normundan ayrılmak, düzenleyici güçlerin (birkaç örnek vermek gerekirse: tıbbi, psikiyatrik ve yasal) kendi süregelen düzenleyici heveslerinin gerekçesini desteklemek üzere çabucak istismar edebileceği sapkın örneği üretmek anlamına gelir. Ancak şu soru hâlâ geçerlidir: Hangi norm sapmaları normun süregelen otoritesi için bir mazeret ya da gerekçeden daha fazlasını teşkil eder? Hangi norm sapmaları düzenleyici sürecin kendisini tahrip eder?

Aracinsiyetli [*intersexed*] çocukların ameliyatla "düzeltilmesi", söz konusu soruna iyi bir örnek teşkil eder. Bu meselede, düzensiz birincil cinsel özelliklerle doğan çocukların, uyum sağlamaları, daha rahat hissetmeleri ve normallik kazanmaları için "düzeltilmeleri" gerektiği öne sürülmektedir. Düzeltme ameliyatı kimi zaman ebeveynlerin desteğiyle ve normalleştirme adına gerçekleştirilirken, bu ameliyatın, bir bakıma normun neşteri altına yatırıldığı söylenebilecek kişiler üzerinde muazzam fiziksel ve ruhsal maliyetleri olduğu kanıtlanmıştır.[13] Böyle bir düzenleyici toplumsal cinsiyet infazı aracılığıyla üretilen bedenler acı çeken, şiddetin ve ıstırabın izlerini taşıyan bedenlerdir. Bu örnekte, toplumsal cinsiyetlendirilmiş morfoloji idealliği tam anlamıyla ete kazınmaktadır.

Bu nedenle toplumsal cinsiyet düzenleyici bir normdur fakat aynı zamanda başka türlü düzenlemelerin emrinde üretilir. Örneğin, Catherine MacKinnon'un uslamlamasına göre, cinsel taciz kodları, tacizin kadınların işyerinde sistematik olarak cinsel olarak tabi kılınmalarıyla vuku bulduğunu, erkeklerin genellikle taciz eden, kadının da taciz edilen konumunda bulunduğunu varsayma eğilimi göstermektedir. MacKinnon'a göre, bu varsayım, kadınların daha temel bir seviyede cinsel tabi kılınmışlarının sonuçlarındandır. Bu düzenlemeler işyerinde cinsel açıdan alçaltıcı tavırları engellemeyi hedeflese de, aynı zamanda içlerinde belli örtük toplumsal cinsiyet

normlarını barındırır. Bir anlamda, toplumsal cinsiyetin örtük düzenlemesi, cinselliğin sarih düzenlemeleri dolayımıyla gerçekleşir.

MacKinnon'a göre, toplumsal cinsiyeti üreten, heteroseksüelliğin hiyerarşik yapısıdır, bu yapıda erkekler kadınları kendilerine tabi kılar: "Kişiye nitelik olarak atfedilmesi engellenen cinsiyetler arası eşitsizlik, toplumsal cinsiyet biçimini alır; insanlar arasında ilişki olarak devinirken, cinsellik biçimini alır. Toplumsal cinsiyet, erkek ve kadınlar arasındaki eşitsizliğin cinselleştirilmesinin katılaştırılmış bir biçimi olarak ortaya çıkar" (*Feminism Unmodified* 6-7).

Eğer toplumsal cinsiyet, eşitsizliğin cinselleştirilmesinin katılaşmış haliyse, o zaman eşitsizliğin cinselleştirilmesi toplumsal cinsiyete önceldir ve toplumsal cinsiyet onun sonucudur. Peki eşitsizliğin cinselleştirilmesini ondan önce gelen bir toplumsal cinsiyet kavrayışı olmadan kavramsallaştırabilir miyiz? Öncelikle kadın ve erkeğin ne olduğu hakkında bir fikre sahip olmadan kadının cinsel açıdan erkeğe tabi olduğunu iddia etmek mantıklı mıdır? Fakat MacKinnon, cinselliğin bu biçimi haricinde ve dolayısıyla, tabi kılan ve sömürüye dayanan cinsellik biçimi dışında bir toplumsal cinsiyet inşası olmadığını öne sürer.

Cinsel tacizin, cinsel tabiyetin sistematikliğinin böylesi bir çözümlemesine başvurarak düzenlenmesini ileri sürerken, MacKinnon başka türlü bir düzenleme tesis eder: Toplumsal cinsiyetli olmak, zaten heteroseksüel bir tabilik ilişkisi içine girmiş olmak demektir; toplumsal cinsiyetlendirilmiş hiç kimsenin böyle ilişkilerin dışında kalabilmesi mümkün görünmemektedir; tabilik harici heteroseksüel ilişkilerin varlığı mümkün görünmemektedir; heteroseksüel olmayan ilişkiler de ve aynı cinsiyete sahip kişiler arasında tacizin varlığı mümkün görünmemektedir.

Toplumsal cinsiyeti bu şekilde cinselliğe indirgemek çağdaş *queer* kuramı alanında iki ayrı fakat örtüşen ilgi alanına yol vermiştir. İlk eğilim, cinselliği toplumsal cinsiyetten ayırma yönündedir. Böylelikle toplumsal cinsiyet sahibi olmak kişinin cinsel ilişki sırasında belirli davranışlarda bulunduğunu önceden varsaymak anlamına gelmeyecektir ve belirli bir cinsel davranışı uygulamak, örneğin anal seks, kişinin verili bir toplumsal cinsiyeti olduğunu varsaymayacaktır.[14] *Queer* kuram alanındaki ikinci ve bağlantılı eğilim, toplumsal cinsiyetin hiyerarşik heteroseksüelliğe indirgenemeyeceğini tartışmak, *queer* cinsellikler tarafından bağlamsallaştırıldığında farklı biçimler aldığını söylemek, ikiliğinin heteroseksüel çerçeve dışında verili kabul edile-

meyeceğini, toplumsal cinsiyetin kendisinin içten istikrarsız olduğunu, toplumsal cinsiyet aşırı hayatların cinsellik ve toplumsal cinsiyet arasındaki her türlü arızi belirlenimcilik hatlarının çöküşünün kanıtı olduğunu öne sürmektir. Toplumsal cinsiyet ve cinsellik arasındaki uyumsuzluk böylece iki farklı bakış açısından doğrulanmış olmaktadır; bu bakış açılarından biri, onları bağlayan savların arızi indirgeyiciliğini parçalamak için toplumsal cinsiyet tarafından kısıtlanmayan cinsellik olasılıklarını göstermeye çalışırken, diğeri hegemonyacı heteroseksüellik biçimleri tarafından önceden belirlenmemiş toplumsal cinsiyet olasılıklarını göstermeyi araştırır.[15]

Cinsel taciz kodlarını, toplumsal cinsiyeti heteroseksüellik dahilinde cinselleştirilmiş tabi kılmanın örtülü bir sonucu olarak gören bir cinsellik anlayışı üzerine temellendirmedeki sorun, toplumsal cinsiyet ve cinsellikle ilgili belli görüşlerin bu mantık dolayımıyla pekiştirilmesidir. MacKinnon'un teorisinde, toplumsal cinsiyet cinsel tabi kılma manzarasında üretilmektedir ve cinsel taciz heteroseksüel tabiliğin inşasının sarih anıdır. Bu da cinsel tacizin toplumsal cinsiyet üretiminin alegorisine dönüştüğü anlamına gelmektedir. Benim görüşümce, cinsel taciz kodlarının kendisi, toplumsal cinsiyetin yeniden üretildiği vasıta haline gelmektedir.

Hukuk akademisyeni Katherine Franke, bu bakış açısıyla toplumsal cinsiyet düzenlemesinin sorgulanmadan olduğu gibi kaldığını ve hatta istemeden de olsa desteklendiğini öne sürer. Franke şöyle yazar:

> Erkeklerin kadınlara hükmettiği gözlemi, çoğu koşulda tanımlayıcı biçimde doğru olsa da, MacKinnon'un çalışmasında tarif ettiği dünyadaki sorunları ortadan kaldırmaz. Aslında, çok daha sistematik bir sorun söz konusudur. Cinsiyetçiliği sadece erkekler tarafından kadına yapılana indirgeyerek, altında yatan ve onu bu kadar kuvvetli kılan ideolojiyi gözden kaçırmış oluruz.... Kadınların erkekler tarafından tabi kılınışı, toplumsal cinsiyetlendirilmiş bedenler –feminen kadınlar ve maskülen erkekler– yaratan daha geniş ölçekli bir toplumsal pratiğin parçasıdır ("What's Wrong With Sexual Harassment?" [Cinsel Tacizin Yanlışlığı Nerede?] 761-62).

Toplumsal cinsiyet kurallarını ihlal etmenin toplumsal cezaları arasında, aracinsiyetli kişilerin ameliyatla müdahale ederek düzeltilmesi, "toplumsal cinsiyetinden hoşnutsuz olan" [*gender dysphoric*] insanların Amerika Birleşik Devletleri de dahil olmak üzere pek çok ülkede tıbbi ve psikiyatrik araç-

larla patolojikleştirilmesi ve suçlu hale getirilmesi, toplumsal cinsiyetiyle sorun yaşayan insanların sokakta veya işyerinde taciz edilmesi, istihdamda ayrımcılık ve şiddet sayılabilir. Erkeklerin kadınlara uyguladığı cinsel tacizi, heteroseksüel tabiliğin cinselliğin ve toplumsal cinsiyetin müstesna faaliyet alanı olduğunu varsayan bir çerçeveden bakarak yasaklamak, başlı başına heteroseksüellik kapsamındaki toplumsal cinsiyet normlarının üretimi ve muhafazası için kullanılan düzenleyici bir araç haline gelmektedir.[16]

Bu makalenin başında, "düzenleme" sorununu anlamak için çeşitli yollar önermiştim. Bir düzenleme, düzene sokan şeydir, fakat aynı zamanda, Foucault'nun izinden gidersek, geç modern iktidar biçimlerinin disiplin ve denetim modellerinden biridir; sadece kısıtlamaz ve hükümsüz kılmaz, dolayısıyla salt hukuki bir iktidar biçimi değildir. Düzenlemeler normlar vasıtasıyla işlediği sürece, normun ideallliğinin yeniden yapılandırıldığı, tarihselliğinin ve hasar görebilirliğinin geçici olarak devre dışı bırakıldığı kilit anlara dönüşür. Bir iktidar faaliyeti olarak düzenleme yasal biçimler de alabilir, ancak yasal boyutu onun etki alanını zayıflatmaz. Bireyleri toplumsal olarak yer değiştirebilir kılan kategorilere dayanan düzenleme, bu açıdan normalleştirme sürecine sıkı sıkı bağlıdır. Sosyal yardımlardan yararlanmaya ehil tarafların kimler olduğuna hükmeden kanunlar, sosyal yardım alacak kişiler normunun üretimini aktif biçimde tatbik etmektedir Orduda gey konuşmayı düzenleyenler, bir erkeğin ve kadının ne olduğunu, konuşmanın ne olacağını, cinselliğin nerede olup olmayacağını belirleyen normu üretme ve muhafaza etme sürecine aktif biçimde dahil olmaktadır. Lezbiyen ve gey çiftlerin, ayrıca bekârların evlat edinebilmesini karara bağlayan yasal düzenlemeler, sadece bu eylemi kısıtlamakla kalmaz, aynı zamanda ebeveynin nasıl olması gerektiği, örneğin eşli ebeveyn olmaları gerektiği ve meşru eşin ne olduğu yönünde bir ideale atıfta bulunur ve bu ideali teyit eder. Böylece, sadece belli başlı bazı edimleri (cinsel taciz, sosyal yardım yolsuzluğu, cinsel konuşma) denetlemeyi ve kısıtlamayı araştıran düzenlemeler, çoğunlukla gözden kaçırılan başka bir faaliyette de bulunmaktadır: birey olmanın parametrelerinin üretilmesi, yani yaptıkları ve bozdukları hayatları aynı anda hem şartlandıran ve koşullara bağlayan, hem de bu hayatların sınırlarını aşan soyut normlar uyarınca bireyler yaratmak ve oluşturmak.

İngilizceden çeviren: Begüm Kovulmaz

Notlar

1 Bkz. Carol Smart (ed.), *Regulating Womanhood.*

2 Bkz. François Ewald, "Norms, Discipline, and the Law"; "A Concept of Social Law"; "A Power Without an Exterior" ve Charles Taylor, "To Follow a Rule...."

3 Bkz., örneğin, Randolph Trumbach ve Anne Fausto-Sterling'in çalışmaları.

4 Bkz. Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One.*

5 Bkz. Kate Bornstein, *Gender Outlaw.*

6 Dylan Evans, *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, 202.

7 Bkz. Vikki Bell, *Interrogating Incest.*

8 Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, 370.

9 Toplumsal ve simgeselin akrabalıkla bağlantılı ilişkisi için bkz. Michel Tort, "Artifices du père"; "Le Differend" ve *Le nom du père incertain.*

10 Jean Laplanche ve J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*'deki "Symbolique" maddesi (439-441) altına şöyle yazmışlardır:
"Bir simgesel düzenin öznelerarası gerçeklik yapılandırması düşüncesini sosyal bilimler alanında dolaşıma sokan en önemli isim Claude Lévi-Strauss'tur. Lévi-Strauss, görüşünü F. de Saussure tarafından öğretilen yapısal dilbilim modeli üzerinden temellendirmiştir. *The Course in General Linguistics* (1955) adlı kitapta öne sürülen teze göre, dilbilimsel gösterilen [*signified*], gösterene [*signifier*] dahilen vuku bulmaz; bir anlamlandırma [*signification*] yaratır çünkü ayrımsal karşıtlıkların karakterize ettiği bir imlenenler sisteminin parçasıdır."
Lévi-Strauss'tan alıntı yaparlar: "Her kültür, en başta dilin, evlilikle ilgili kuralların, ekonomik ilişkilerin, sanat, bilim ve dinin vuku buluşunu düzenleyen bir simgesel sistemler topluluğu olarak değerlendirilebilir." Yukarıda adı geçen yazarlara göre, Lacan da bilinçdışının bir dil gibi yapılandığını ve bilinçdışınm dilbilimsel verimliliğini göstermek için, simgeselden yararlanır. Ancak ikinci kullanımı, bizim araştırmamızla daha doğrudan ilgilidir: "insan öznenin, kendisi de Lévi-Strauss'un tarif ettiği anlamıyla simgesel bir doğa olan, önceden tesis edilmiş bir düzen içine yerleştirildiğini göstermek."
Malcolm Bowie gibi Lacan yorumcularından ayrılan bu görüşe göre, önceden tesis edilmiş düzen olarak simgesel anlayışı, Lacan'ın gösteren ve gösterilen arasında keyfi bir ilişki olduğu yönündeki ısrarıyla gerilim içindedir. Görünen o ki, Lacan bazı durumlarda "simgeseli" gösterilenler olarak işlev gören belirli unsurları tarif etmek için kullanmaktadır, fakat başka zamanlarda da, terimi bu unsurların işlev gördüğü daha genel dizgeyi tarif etmek için kullandığı anlaşılmaktadır. Bundan başka, Laplanche ve Pontalis, Lacan'ın "Simgesel"i "bu düzeni tesis eden yasayı (*la loi*) adlandırmak için" kullandığını tartışmaktadırlar. "Simgesel babanın" ya da "Babanın Adı"nm iptali, hayali ya da gerçek bir babaya indirgenemeyecek ve yasayı teyit eder nitelikte böyle bir tesis etme örneğidir. Simgesel babanın konumunda ikamet eden hiç kimse yoktur elbette; işte yasaya çelişkili bir biçimde gücünü veren, tam da bu "gaipliktir".
Malcolm Bowie, Simgeselin, simgesel yasanın (Lacan, 108) hâkimiyetinde olduğunu iddia etmesine rağmen, aynı zamanda şu iddiada da bulunmaktadır: "Simgeselden sıklıkla hayranlıkla söz edilir... o, sabitlikten çok hareketin alanı, benzerlikten ziyade heterojenliğin alanıdır... Simgesel, kökleşmiş bir biçimde toplumsal ve öznelerarasıdır..." (92-93) Ancak, simgesel tarafından belirlenen "toplumsal" alana hükmedenin "Babanın Adı," yani, kaybedilmesi (babanın değil, yerin) psikoza yol açan, babaya ait simgesel bir yer olup olmadığı sorusu hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bu suretle, herhangi bir toplumsal düzenin anlaşılabilirliğine hangi toplumsalöncesi kısıtlama dayatılmış olmaktadır?

11 Bkz. Dipnot 2.

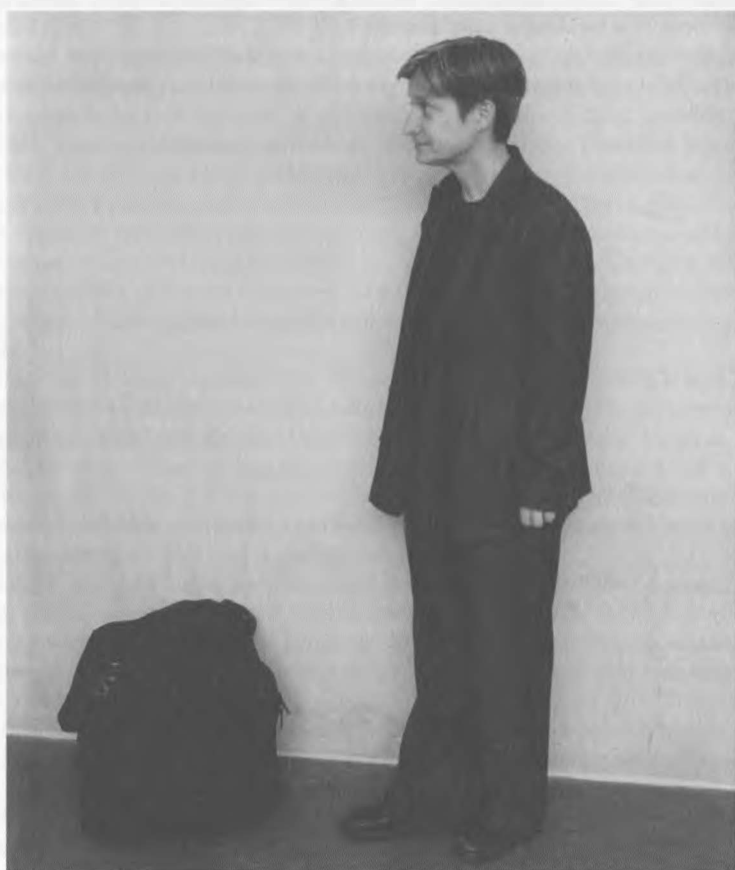
12 Belki de bu noktada Georges Canguilhem'in normalin tarihini incelediği önemli tarihi çalışması *The Normal and the Pathological*'ı [Normal ve Patolojik] anmakta yarar var. Ewald, etimolojinin normu matematiksel ve mimari prototiplerle bağlantılandırdığını belirtir. Norm, asıl itibariyle T cetveli anlamına gelen Latince sözcüktür, *normalis* de "dikey" anlamına gelir. Vitruvius, sözcüğü doğru açıları çizmekte kullanılan aracı kastederek kullanmıştır, Cicero da bu terim aracılığıyla doğanın mimari düzenini tarif etmiştir; onun iddiasına göre doğa, yasanın normudur.

13 Bkz. Cheryl Chase, "Hermaphrodites with Attitude".

14 Bu iddia, Gayle Rubin tarafından, "Thinking Sex: Towards a Political Economy of 'Sex'," adlı makalesinde öne sürülmüş, daha sonra *Epistemology of the Closet* adlı kitabında Eve Kosofsky Sedgwick tarafından açımlanmıştır.

15 Kendi çalışmalarımın da bu yönde ilerlediğine, ayrıca Biddy Martin, Joan W. Scott ve Katherine Franke'nin çalışmalarıyla ve *transgender* kuramın ortaya çıkışıyla bağlaşık olduğuna inanıyorum.

16 Bkz. Jacqui Alexander'ın önemli makalesi: "Redrafting Morality".



Judith Butler

Psikanalitik ve Post-Yapısalcı Feminizm ve Deleuze

TINA CHANTER

Bu yazıya ilkin psikanalitik feminist kuramı ele alarak başlayacağım ve Derrida'nm ikili karşıtlıkları (*binary oppositions*) dile getirişinin feminizm için önemine değineceğim. Ardından Deleuzecu feminizmin hem psikanalizden ilham alan feminist kuramı hem de postyapısalcı kuramı nasıl eleştirdiğini kısaca tartışacağım. Son olarak da Moira Gatens'a başvurarak, Benedict de Spinoza'nın Deleuze ve Guattari'nin ilham kaynağı olarak oynadığı rolün, feminist kuramın artık bir şekilde kısır hale gelmiş olan Descartesçı referans noktasının ötesine geçmesine nasıl yardımcı olduğunu göstereceğim.

Abigail Bray ve Clare Colebrook beden feminizmi (*corporeal feminism*) adını verdikleri konumun ortaya çıkardığı sınırlılıkları ve Deleuzecu bir çerçevenin avantajlarını göz önüne sermek için anoreksia pratiğini ele alırlar (1998). Onların bu çözümlemesi, beden feministleri adını verdikleri çeşitli kuramcılar arasındaki farkları göz ardı ediyor olduğu halde, yararlı bir amaca hizmet etmektedir. Bray ve Colebrook fallus-merkezciliğin eleştirilerine, yani erilin ayrıcalığını öne çıkaran üst anlatılar kurarak öznellik ve deneyim açıklamaları yapan ve bu öznellik ve deneyim anlayışının dişi kendiliğin ifadesini olumsuz bir biçimde belirlediğini ve sınırladığını ileri süren feminist kuramlara ilişkin genel bir sorunun altını çizerler. Bu açıklamalar ataerkil düşünceyi monolitik bir blok oluşturuyormuş gibi genelleştirdikçe ve tüm anlamı hegemonyacı bir "sembolik"ten sudur ediyormuş gibi görmeye devam ettikçe, Nietzsche'nin tepkisel düşünme dediği şeyden kaçınmayı başa-

ramayacaklardır. Düşmanı –genel olarak erkekleri veya ataerkil düşünme biçimini ya da fallus-merkezli anlam sistemini– suçladıkça feminizm sırf olumsuz bir konum işgal etme tehlikesine girmiş olur; bu olumsuz konum, bu dünyevi yaşamı bir ıstırap yaşamı olarak değerden düşüren, suçluluk duygusu üreten ve kendi kendini aldatan Yahudi-Hıristiyan kafa yapısının acı ve hınç dolu yakarışını andırır. Bu durumda suçlama şöyledir: Erkekler bizim yaşamlarımızı mahvettikleri için hatalıdırlar; olumsuz bir beden imgesini içselleştirdiysek suç onlardadır; ataerkil-kapitalist medya sistemi bilinçlerimizi gerçekleştirmesi imkânsız olan ve gerçek kadınların erişmekte kaçınılmaz olarak başarısız olacakları idealleştirilmiş dişilik imgeleriyle bombaladıkları için hatalıdır. Bizim anoreksia veya bulimia gibi beslenme bozukluklarına maruz kalmamız kadınların hatası değil, bize kendimizi yetersiz hissettiren medyanın hatasıdır. Böyle bir duruşu sahiplenmek, kendini her şeye gücü yeten bir zalimin tamamen belirlediği bir kurban konumuna koymaya onay vermek veya Nietzsche'nin ifadesiyle söylersek bir köle ahlakını benimsemektir. Tepkisel, zıtlıklara dayanan düşünme biçimiyle aynı çizgide durmak yerine, feminizm kendisini yeni anlam yerleri yaratmaya, yeni düşünme biçimleri icat etmeye, yenileyici kavramlar üretmeye adamalıdır. Tepkisel olmak yerine yaşamı onaylayıcı olmalıdır (bkz. Deleuze, 1983). Bray ve Colebrook'un beden feminizmine getirdikleri, bazen her şeyi birden silip süpüren eleştirinin bütünüyle haklı olduğunu düşünmüyorum (aslında beden feminizmi adı verilen şeyin bazı veçheleriyle hemfikirim), ama bu eleştirinin feminizmin farkında olması gereken bir eğilime karşı uyarıcı olduğu kanaatindeyim ve Deleuze'den ilham alan feminist kuramın iyimserliğini ve yaratıcılığını ikna edici buluyorum. Bray ve Colebrook feminist kuramların, itiraz ettikleri büyük anlatıları yeniden yaratmamaya dikkat etmeleri gereğini etkili bir biçimde dile getiriyorlar (beden feminizminin bazen çok genel bir betimlemesini yaptıkları için, böyle bir eleştiriye kendilerinin de yem olabileceklerini söylemek mümkün olduğu halde). Bu bağlamda Butler'ın Irigaray hakkında yaptığı bir gözlemi hatırlamakta fayda olabilir. Irigaray "ele aldığı felsefi yanlışların büyüklüğünü onları abartılı bir biçimde taklit etmek suretiyle ifşa etmeye" meylediyorsa belki de bunun sebebi "bir incinme çok uzun bir süre konuşulmadan kaldığında aşırı bir biçimde tepki göstermenin zorunlu olmasıdır" (1993, 36-7). Eğer ataerkilliğin kadınları kötülemesi ve felsefenin de derhal buna göz yumması Irigaray'ın taktik taklidini gerektirmişse, böyle bir aşırı tepkinin Irigaray'dan etkilenen-

lerde ne kadar etkili bir biçimde oyununu oynamakta olduğu ve yeni kör noktalar yaratmayı, örneğin ırksal farklılığın belirginliğinin üstünü örtmeyi nereye kadar sürdüreceği sorusu sorulmalıdır.

Irigaray ve Kristeva feminist kuramın hem psikanalizle hem de Hegel sonrası Avrupa felsefesiyle içsel bağları boyunca çalışmış olan en ilginç kuramcılardır. Irigaray'ın feminist kurama yaptığı katkıyı nasıl anladığımı ayrıntılı bir biçimde başka bir yapıtta ortaya koymuş olduğumdan (Chanter 1995), burada Kristeva'nın katkısı üzerinde yoğunlaşacağım. Diğer önemli feminist kuramcılar arasında Jessica Benjamin (1990) de vardır, fakat burada onun eserini değerlendiremeyeceğim. Kristeva psikanalitik ve linguistik kategoriler arasında bir tür *rapprochement* meydana getirir. Psikanalize ilişkin eserlerin oluşturduğu külliyata onun bilindiğini varsayan bir tarzda gönderme yapar; kısaca ana hatlarını çizdiği konumları biçimlendiren Freudcu ve Lacancı varsayımları her zaman açıklığa kavuşturmaz ve bir yandan da bu konumları kendi tarzında revizyondan geçirir. O halde, başlarken, işlemekte olan ayrımları ortaya koymak yardımcı olabilir: Saussure'ün gösteren/gösterilen ayrımı veya sembol ve sembolleştirilen; Lacan'ın simgesel/imgesel/gerçek ve Kristeva'nın kendisinin yaptığı semiotik/sembolik ayrımı. Bu son ayrım Lacan'ın üçlü şemasıyla net bir biçimde eşleşmez, ama Freud'un pre-Oidipal/Oidipal arasında yaptığı ayrımla kabaca eşdeğer olduğu söylenebilir, tabii Kristeva'nın semiotik ile sembolik arasında yaptığı ayrımın meselesinin anlam ifade etme süreci olduğunu belirtmek kaydıyla. Öte yandan, Freud için pre-Oidipal'den Oidipal'e geçiş gelişimseldir, linguistik yetkinliğe özellikle bağlı değildir, bunun tek istisnası *fort-da* oyununun yarattığı kısa aralıktır ki, burada dahi Freud'un vurgusu tekrar ve hâkimiyet üzerine yapılmıştır, dil öğrenme üzerine değil.

Semiotik ile sembolik arasındaki ayrımı geliştirirken Kristeva hem Lacan'ın (Lévi-Strauss aracılığıyla) Freud'un iki topografyasını Saussurecü dilbilime ve Hegelci diyalektiğe gönderme yaparak kaydedişine bir tepki verir hem de pre-Oidipal âlemi Lacan'm sorguladığından çok daha ayrıntılı bir biçimde sorgulayarak bu kaydı daha da ileriye taşır (Saussure'ün Lacan üzerindeki etkisine ilişkin birçok iyi kaynak bulunduğu için bu konuya burada girmeyeceğim; okuyucu Beardsworth (2004)'un ilk bölümüne başvurabilir örneğin). "İlk" Freudcu topografya bilinçdışı, bilinçöncesi ve bilinç ayrımı etrafında örgütlenmiştir, ikincisi ise id, ego, süperego ayrımı etrafında. Nasıl Lacan'm Freud'a dönüşü, onun Saussurecü dilbilimi kullanması ve He-

gelci kategorilerin (bkz. Hegel, 1977) seçici bir uygulamasıyla beslenmişse, Kristeva'nın pre-Oidipal dönem üzerindeki vurgusu da Melanie Klein'ın Freud'u geliştirmesinin ışığında yapılmıştır. Bu anlamda Kristeva Freud'a başka bir dönüş icra eder, Lacan'ın Saussurecü ve Hegelci kavramları ve terminolojiyi Ferud'un külliyatına uygulamasıyla dolayımlanmış, fakat pre-Oidipal olanı Lacan'dan daha ince bir biçimde geliştiren bir dönüştür bu. Bizim için pre-Oidipal döneme yönelen dikkatin bu yenilenişinin anlamı, onun babaya ilişkin işlev karşısında annenin rolünün göreli önemini yeniden değerlendirmemize elveren bir gizilgücü içinde barındırması ve bu yeniden düşünmenin Kristeva'nın Lacancı söylemin bütünselleştirici etkileri olarak bahsedeceği şey hakkında varacağı sonuçlardır. Kristeva'nın psikanalizin haritasını yeniden çizmesi fallusun otoritesi, kastrasyon kompleksinin kutsallığı ve Oidipus kompleksinin merkeziliği bakımından ne ifade eder? Bu gelişmeler devrimci düşüncenin imkânlarını nasıl etkiler ve bilgilendirir? Küreselleşmiş kapitalizm ve dijitalleşmiş enformasyon sistemleri çağında, Marksist öncülerin yön verdiği kitle hareketlerinin politik ajitasyon ve dönüşüm için artık yaşayan bir model oluşturmadığı bir çağda bu imkânlar bizi nereye götürebilirler?

Semiotiği sembolikten (ya da Freudcu terimlerle söylersek pre-Oidipal'i Oidipal'den) ayıran hat Lacancı ayna evresidir ki, Freud'un kastrasyonu keşfetmesinin ardından (*in tandem*) okunur. Freud'un yaptığı pre-Oidipal ile Oidipal arasındaki ayrım bir anlamda Lacan'ın imgesel ile semboliği farklılaştırmak için kullandığı bölmeye karşılık gelir, ancak burada önemli bir kayıt düşmek gerekir: Gerçek sorusu bir kenara bırakılmış olur ki, Gerçek Kristeva'nm semiotiğinin "tortular" (1984, 49) adı verilen, sembolik tarafından yeniden ele alınıp kaldırılmayan, anlamlandırma sürecini (semiotiğin bir parçası olarak) kolaylaştırdığı halde anlamlandırılmaya direnç göstermeye devam eden o parçasına yakındır. Gerçek temsil edilemeyen olarak, sembolik tarafından düşünülemeyen ya da içerilemeyen olarak, anlam ifade etmeye direnen, temsili aşan, yadsınıp, içerilip başka bir düzleme kaldırılmayı (*sublation*) reddeden ve dolayısıyla hâkim gösterene (fallus), dilin etrafında örgütlenegeldiği anlama fazla gelen olarak düşünülebilir. Bu anlamda gerçek temsilin dışındadır, sembolik dünyayı kuran mübadele sisteminde dolaşan göstergeleri içine geçirmez. Düşünülemez olandır, anlamlı bir söylem sistemine massedilemeyen veya böyle bir sistemle bütünleştirilemeyendir— işte travmayla ilişkilendirilmesi de bundan kaynaklanır. Lacan için travma

tipik bir biçimde kastrasyon kompleksiyle bağlantılıdır –oğlan için kastrasyon endişesi penisini kaybetme korkusu olarak, kız için ise penis kıskançlığı olarak ortaya çıkar– ve Oidipus kompleksiyle ilişkilendirilen yasaklara ve kültürel törelere başvurularak okunur. Kastrasyon endişesi geriye bakıldığında, potansiyel olarak travmatik diğer tüm olayların, bedenin parçalanması da dahil olmak üzere, başka her kaybetme tehdidinin yerine geçer. Kristeva abjeksiyon söylemini geliştirmek suretiyle –ki bu söylemin en önce gelen tınısı çocuğun başlangıçtaki gelişmemişliğinin onu bağımlı kıldığı annelik işlevinden kendisini ayırma gereksinimidir– kastrasyon endişesinden evvel meydana gelen ve bütünüyle onun kaydı altına sokulamayacak bir kayıp örneği olarak toptan yokolma tehdidine odaklanır. Abjeksiyonda mesele haline gelen, çocuğun varoluşunun ta kendisidir (yalnızca fallik bir göstergenin potansiyel kaybı değil).

Lacan'ın Freud'a dönüşünü Kristeva'nın sahiplenişinin ve yeniden anlamlandırışının arka planında Lacan'ın Saussure'ün gösteren/gösterilen ayrımını kullanma tarzı bulunmaz yalnızca, Hegel'in arzuyu, talep ve ihtiyaçtan ayrı olarak kavrayışı da bulunur. İhtiyaçtan talep yoluyla arzuya doğru bir ilerleyiş vardır, Lacan'ın bu Hegelci terimleri alışını yansıtan bir ilerleyiştir bu. Lacan için arzu, bilindiği gibi, her zaman ötekinin arzusunu arzular, tanınma arzusudur (*desire for recognition*). Yine bilindiği gibi, Lacan Kojève'in Hegel'de köle efendi ilişkisini diyalektiğin Hegelci yolunu kıran ve kısaltan bir lens gibi okumasını da benimsemiştir. Talep, çocuktan gelir ve anneye hitap eder, oysa arzu kastrasyonun keşfinden sonra, yani çocuk annenin arzusunu tatmin edemeyeceğini fark ettiği noktada ortaya çıkar. Lacancı terimlerle konuşursak, annenin arzusu başka yerdedir; ya da Freudcu terimlerle söylersek, Oidipal baba annenin arzusunun yöneldiğidir. Kristeva'nın *Aşk Hikâyeleri*'nde (Freud ve Lacan'ın metinlerine sızan heteroseksist tını üzerinde daha az ısrarlı olan terimleri kullanarak) diyeceği gibi, annenin arzusu ne olursa olsun, her halükârda ben değilimdir (1987).

Bilinçten özbilince Hegelci geçiş Lacan'ın arzuyu ötekiyle ilişkili bir biçimde nasıl ele aldığını anlamanın bağlamını sunar. Nasıl Hegel için köle/efendi diyalektiğinin meselesi ötekinin tanıması ise, Lacan için de arzu her zaman ötekinin arzusudur. Benzer bir biçimde, nasıl Hegel için köle/efendi diyalektiği, özgürlük için mücadele ölümüne bir mücadeleye dönüşebildiği için bir yaşam ölüm meselesi ise, ölüm güdüsü de (tıpkı eros, yaşam güdüsü veya kendini koruma güdüsü gibi) bağımsızlığımızı (anneden

ayrı bir biçimde) ilan etme çabamızda her birimizin yaşadığı ruhsal mücadelede içerilmiştir. Her birimiz bir ihtiyaçlar ve talepler demetinden biraz daha fazlası olduğumuz bağımlı, çocuksu halimizi aşmaya ve öznelliğe ulaşmaya yazgılıyızdır; bu büyük ölçüde yasayı kabul etmemiz, sosyal/sembolik alanın tabularına ve yasaklarına maruz kalmamız yoluyla gerçekleştirilen bir geçiştir. Bu tabulardan ilki ensest yasağıdır ki, annenin bedeni etrafında ortaya çıkar. Lacan'ın dilinde "Öteki" babaya ilişkin işlev ya da babanın yasasını, yasaklayan yasayı, semboliği yöneten yasayı –çocuğa, annenin babaya duyduğu arzuyu gözlemlemeyi emreden yasayı– temsil eden metafordur. Bu Öteki annenin yerini alır veya "anne (çocuğun ayna evresiyle ve kastrasyonla nihai olarak ayrıldığı) değildir artık" (Kristeva 1984, 48). Başka bir deyişle, çocuğun semboliğe girişi ve semboliğin yol açtığı tüm toplumsal kısıtlamalar anneye ilişkin bir yasağa göre yapılandırılmıştır. Oğlan annesine bağlılığının yerine ilerde karısı olacak başka bir kadına duyacağı bağlılığı geçirmek zorundadır. Libidosunu (bu libido daha evvel birden fazla şekle sahipti (*polymorphous*), yani Freud'un olgunlaşan cinselliğin karakteri olarak gördüğü ilerleyen aşamalar –anal, oral ve fallik haz– arasında henüz bir ayrım yapmıyordu) jenital olanla sınırlandırmalı ve cinsel dikkatini annesi olmayan kadınlara saklamalıdır. Kız hem bir erotojenik bölgeyi bir başkasıyla, klitorisi vajinayla değiştirmelidir hem de annesine bağlılığını başka bir kadına bağlılıkla değil, bir adama, müstakbel kocasına bağlılıkla değiştirmelidir. İktidarı simgeleyen fallus, anlamlandırma sisteminin hâkim göstereni olarak bu sistemi sembolize etmeye başlar. Babanın düzenini temsil eder ki, bu düzende baba, otoritesi anneye erişimi yasaklayan yasayı bildirendir.

Hegel için bilincin kendisini anladığı bakış açısıyla (naif duruş noktası) "bizim", yani *Tinin Görüngübilimi* (1977) boyunca bilincin gelişiminin yol haritasını çıkarmış olan, belirli olumsuzlamanın tüm aşamalarından geçtikten sonra tamamlanıştaki duruş noktasından geriye bakınca bu aşamaları tarihsel bilincin birçok şekli olarak görebilen okuyucunun bakış açısı arasında bir fark vardır. Aynı biçimde, psikanalizin dilinde öznenin iki farklı bakış açısından ele alınmasıyla bir fark ortaya çıkar. Aslında pre-Oidipal veya semiotik safhada bir "özne"ye gönderme yapmak bile post-Oidipal veya sembolik safhanın dilini ödünç almaktır. Özne ihtiyaçlar veya taleplerle değil, arzuyla yapılandırılmıştır, kastrasyon travmasından (kastrasyon endişesi veya penis kıskançlığı) geçmeksizin veya ona maruz kalmaksızın özne olamaz. Kastrasyon travmasından kasıt, annenin arzusunun başka yerde oldu-

ğunu veya fallusu arzuladığını çocuğun fark etmesidir. Bir yandan, çocuğun gelişimsel bakış açısı vardır ki, çocuk ayna evresinden ve kastrasyonu keşfinden önce (veya Kristeva'nın terimlerini kullanarak söylersek tetik safhadan önce) zaten çoktan dilsel bir dünyada bulunuyor olduğu halde, henüz dile hâkim olamamış veya semboliğe girememiş olduğundan, bu bakış açısı dil öncesidir (*pre-linguistic*). Öte yandan, dili konuşan öznenin bakış açısı vardır ki, bu özne çoktan semboliğe dalmış, kültürlüleştirilmiş bir öznedir; bir göstergeler sistemi olarak dilin içinde bulunan toplumsal kısıtlamaları ve normatif değerleri üstlenmiştir.

Dili kullananların cemaatinin üyeleri olarak kuramcıların –buna semiotiğin kuramcıları da dahildir– görevi, kaçınılmaz olarak semboliğin bakış açısından bir çözümleme yapmaktır. O halde semiotiği çözümleme görevi, zorunlu olarak, yeniden inşa edici, geriye dönük olarak etkinlikte bulunmaya ilişkin (*retroactive*) bir görevdir; terimlerin sabitliğini, dilin fikirlere ihsan ettiği sürekliliği, dengeyi varsayan bir görevdir bu. Bunu başka bir biçimde ifade etmenin yolu da, sözdizimsel ve dilsel göstergelerin açısından bakıldığında dilin "eşik" (Kristeva 1984,30) veya "sınır" (Kristeva 1984, 48) karakterini idrak etmektir. Sözdizimsel ve dilsel göstergeler itibarıyla, dilin kullanılmasıyla ilgili uzlaşımlar uyarınca bazı temsiller bir süreklilik kazanmıştır, bazı değerler dengelenmiş ve sabit hale gelmiştir; buna rağmen dilin sabitliğinin altında dinamik, dengesiz bir alan akıp gitmektedir. Bu alanın topolojisi güdüler, ilksel süreçler (yoğunlaşma ve kaydırma, metafor ve metonimi, ihtiyaçlar ve talepler) üzerinden tanımlanmıştır. Kristeva'nın biçimsel dilbilimi (*formal linguistics*) yüzey fenomenleriyle ilgilendiği ve özneyi dile hazırlayan derin, art zamanlı yapıları ihmal ettiği için eleştirmesinin anlamı budur. Biçimsel dilbilimin nesnesi, bu bakış açısından, katılaşmış, fetişleşmiştir; usulleri ölü sevicidir; dili zaten bir yerde çoktan yerleşmiş olan bir göstergeler sistemi olarak, sanki anlamlar sabit ve müdahale edilemezlermiş, düşünceler statikmiş, göstergeleri araştırmak bir arşiv veya arkeoloji meselesiymiş gibi (bkz. Kristeva 1984, 13); kısacası sanki dil ihlale müsait değil de ölüymüş gibi ele alır. Bütünselleştirme dilini, aşkını, mutlağı veya teolojik olanı sorgulamak suretiyle, Kristeva tetik olanı "geçirgen" (1984, 63) veya etkilenebilir –ihlal edilebilir– olarak tahayyül eder. Dolayısıyla, Kristeva Lacancı "fallusun, gösterilenlerin etkilerini bir gösteren tarafından üretilmiş olarak bütünselleştirdiğini" (1984, 47) ileri sürer, Lacan'ın "semiotik hareketliliği aşkın bir Gösteren gibi betimlemek suretiyle onu aşkınlaştırmış

olup olmadığını" (48) sorar. Fallusun bütünselleştirici etkilerini sorguladığında Kristeva "semiotik hareketliliğin bir tamamlanışının (*finition*), bir yapılanışınm, bir tür bütünselleşmesinin" (51) zorunluluğunu da kabul eder. "Sözel ifade" olmasaydı deneyim "kaotik ve ifade edilemez" olurdu (Kristeva Lévi Strauss'u alıntılıyor 1984, 244 n.56). Bununla birlikte, Kristeva için, tetik olan, saf bir gösterenin tesis edilmesiyle semiotiğin bastırılmasından ziyade, "üstlenilmesi gereken veya içinde bulunulmuş olması gereken" bir "konum"dur (51). Öyleyse Kristeva için mesele "imgesel kastrasyon"un bir reddi, ondan kaçış veya onu bastırma meselesi değil, tetik olanı (anlamın döllenişi, ki bu dölleniş ayna evresi ve kastrasyon terimleri aracılığıyla düşünülür) "geçilebilir bir sınır" olarak inşa etmektir (51). Kastrasyon kaçınılmaz olsa da, söz konusu olan şey, "bir kez dayatıldıktan sonra, iyi düzenlenmiş (*well-ordered*) gösterileni sürekli kılan ve onu Öteki'nin kapatılması içinde kutsal ve değiştirilemez olarak koyan bir kastrasyon" (51) da değildir. Aslında, Kristeva'ya göre, dikkatimizi çekmesi gereken şey, tam da anlamlandırma sürecinin devingenliğidir. Bu anlamlandırma süreci ancak nihai bir aşamada denge kazanır, bu nihai aşamayı Kristeva'nın fevkalade önemli bulduğu bir dil edinme dönemi önceler. Dil edinme sürecinin dengesizliği hiçbir zaman bütünüyle ortadan kaldırılamaz ve "dilin ve/veya gösterenin düzeninin rahatsızlığı" olarak döner ve hatta "semboliği tahrip eder" (50). Yani semiotiğin fışkırışı, sembolik düzenin bir devrimini, bir yenilenmesini veya tazelenmesini meydana getirmeye muktedirdir, zira sembolik düzenin kendisi ancak semiotik olanın zemininde mümkündür.

Annesel (*maternal*) olanın yönettiği semiotik veya pre-Oidipal olan, duraklamalar ve kesintiler, etkinlik ve edilginlik dalgaları, enerji yükleri, yokluklar ve mevcudiyetlerle karakterize edilmiştir; fakat henüz özne ile nesne (veya dünya), ben ve dünya, iç ve dış arasında sağlam ayrımlar yoktur. İhtiyaçların ve taleplerin bağlandığı işlevi "annesel" olarak adlandırdığımız halde, bu adlandırmaların sembolik âlem veya babanın yasası (*paternal law*) uyarınca işlediğini hatırlamak hayati bir önem taşır. Sembolik âlemde bazı ayrıcalıkların lehine birtakım kararlar alınmıştır ki, dile girişi işaretleyen sembolik kastrasyon bunların arasında en önemlilerindendir. Yani, pre-Oidipal veya semiotik annesel işlev bakımından belirtilmiş olsa da, böyle bir işlev *çocuk için* kastrayonun keşfini önceleyen bir biçimde işlemektedir ve elbette kastrasyonun keşfini öncelediği için, cinsiyet farklılığının keşfini de öncelemektedir. Başka bir deyişle, cinsiyet farklılığı geri dönük bir etkinlikle

tayin edilir. Semiotiğin annesel beden tarafından idare edilir olarak belirtilmesi, sembolikten çıkan bir belirtmedir, tetik aşamadan geçmiş veya semboliğe girmiş bir öznenin, kastrasyonun keşfini üstlenmiş, cinsiyet farklılığı yasasına tabi olmuş bir öznenin bakış açısından doğmuş bir belirtmedir. Oysa çocuk için (tıpkı Hegel'deki naif bilinç için olduğu gibi) semboliğe girişten önce böyle bir ayrım mümkün değildir. Anne babadan ancak sembolik düzenin bakış açısından, yalnızca kastrasyon endişesinin çetin sınavını geçirmiş bir öznenin bakış açısından farklılaştırılabilir (ayırt edilebilir).

Kristeva ayna evresinin çocuğun kendi imgesinden ayrılışından ibaret olan "mekânsal görü"yü ürettiğini ve "göstergelerde ve cümlelerdeki anlamlandırmanın kalbinde" (46) bulunduğunu vurgular. Bu bakımdan, Lacan'ın zamansal veçheyi –ayna evresinin çocuk üzerinde bıraktığı kurtarıcı duyguyu– vurgulama eğiliminde olduğu kayda değer. Gelişmemiş olduğundan, parçalardan ibaret olan ve sonuç olarak da motor eşgüdüme sahip olmayan bedene henüz ihsan edilmemiş olan gelecek bir özerkliği öngörmenin uyandırdığı kurtarıcı bir duygudur bu (bkz., Beardsworth, 2004). Kastrasyonun keşfi bir özneyi gösterilebilir (*signifiable*), yani ayrı, başka bir özne ile karşı karşıya olarak koyan ayrılma sürecini tamamlar. "Kastrasyon bir özneyi gösterilebilir, yani ayrı, hep öteki ile karşı karşıya: aynadaki *imago* (gösterilen) ve semiotik süreç (gösteren) olarak koyan ayrılık sürecine resmi tamamlayan son fırça darbelerini vurur (Kristeva, 1984, 47). Lacan bu anı Ayna Evresi'ndeki "aha" anı, çocuğun aynada kendisini öteki olarak bulduğu tanıma anı olarak adlandırır. O hem aynadaki imgedir hem de değildir (bkz., 1977). Çocuk altı aylık ile on sekiz aylık arasında tek başına, desteksiz olarak ayakta duramaz veya hareketlerini pek iyi denetleyemez. Bu anlamda, çocuk beden düzeyinde parçalarını bir araya getirememiştir; buna karşın, aynada yakaladığı imge dengeli, mükemmelleşmiş ve tamdır. Bu yüzden, Lacan onu müstakbel bir özerkliği barındırıyor, henüz gerçekleşmemiş olan, ama çocuğun bir imge yoluyla öngördüğü bir bağımsızlık vaadini dışa vuruyor olarak görür. Ayna imgesi hem kolaylaştırıcı hem de yabancılaştırıcı, hem kurtarıcı hem de ketleyicidir. Bir yandan çocuğa parça parça, bağımlı halinin henüz uymadığı bir imge sunar; öte yandan, hâlâ gelecek olanın yazgısını dışarı vurur.

Feministler için soru şudur: Eğer sosyo-sembolik düzen ataerkil bir biçimde tahayyül edilen bir babanın hâkimiyetindeyse, bu düzeni ihlal etmek nasıl mümkündür? Sanatsal pratik veya daha özgül bir biçimde, şiirsel dil Kristeva'nm yanıtında önemli bir rol oynar. Kristeva için sanat, doğayı ve

hayvanlığı kültürden veya insanlıktan ayıran sınırla bir yüzleşmedir. İlksel sürü (*primal horde*) tarafından babanın kurban edilmesi –ki bu kurban Freud'a göre kültürü kurar– etrafında ortaya çıkan sanatsal pratikler, tarih öncesinden topluma geçişi taklit etmeye, yeniden icra etmeye muktedirdir. Bu anlamda, sanat, doğadan kültüre geçişle bir yüzleşme olarak, aynı zamanda da bedenin (kurban edilmiş hayvan veya insan) maddeselliğiyle bir yüzleşme olarak bu sınırın yeniden düşünülmesini kolaylaştırır. Yani, hem bazı kadınların münhal olmasına sınırlar getiren ensest tabusunun törensel açılışıyla birlikte bastırılan güdülere erişim sağlar hem de bu tabunun yerleştirilmesini taklit eder. Böylelikle, sanat, kültürü kurucu tabularla yüzleşileceği ve belki de bunların dönüştürüleceği, yeniden çalışılacağı, devrime açılacağı bir yer (*locale*) sunabilir. Tüm sanatın, tam da kültürün kurucu ânını yeniden ziyaret ettiği ölçüde, etkisi itibarıyla politik olarak radikal, yalnızca dönüştürücü olabileceğini söylemek değildir bu. Sanat işlemekte olan kültürel kodlarla bir işbirliği yeri, hegemonyacı kodları desteklemenin bir aracı da olabilir pekâlâ. Sanat verili bir kültürde hüküm süren otorite kipleriyle hizaya girdiğinde, bu tikel sembolik kodların (örneğin ataerkil, cinsiyetçi, heteroseksist kodların) münhal olan yegâne kodlar olduğunu kanıtlamaktan uzak bir biçimde, ağırlığını bu kodlardan yana koymakta ve sanatçının kültürün kurucu anıyla yüzleşmesinin içinde barındırdığı devrimci potansiyeli gizlemektedir. Sanat, kültürü, toplumun onayladığı tabuları (örneğin eşcinsellik tabusu gibi) sorgulamaksızın takip ettiğimizde tipik bir biçimde kapatılan ve bastırılan enerjilere açtığında, sanatın devrimci gücü de dizginlerden kurtulmuş olur.

Kristeva'nın sanata yüklediği anlam, onun Freud'u izleyerek her toplumun kurucu ânı olarak ele aldığı, kurban etmeye eşlik eden sanatsal pratiklerin (örneğin ritüel, dans vs.) anlamına bağlıdır. Sanat insanların doğadan ayrıldıkları bu kurucu ânı yeniden ziyaret etmek suretiyle hayvanlık ile insanlık arasındaki sınırla yüzleşir. Böylelikle insanların insanlıklarının özgüllüğünü, yasaya riayet etmeye muktedir olmalarını, insanın körce güdülerine boyun eğmeyip, salt haz ilkesiyle yönetilmeyip hazzını erteleyebileceği, gerçeklik ilkesine rıza göstereceği, yasaya uyacağı bir toplumsal düzenin kurulmasını kabul eder. Sanat sembolik ekonominin hareketini taklit eder ki, hayvanlıktan insanlığa geçiş yeniden icra edilsin. O halde Kristeva'nın sanat görüşünün sanatı ritüelin kendisiyle eşitlemediğini belirtmekte fayda var; sanatın işlevi doğa ile kültür arasındaki sınırın çiziliş biçiminin pazarlığını

yeniden yapmaktır. Böyle ele alındığında sanatın politik olana katılışı, Walter Benjamin'in anahatlarını çizdiği ritüel olarak sanattan politik olarak sanata geçişi (bkz., Benjamin 1968) takip ederek düşünülebilir. Mekanik röprodüksiyon çağı sanatı dönüştürür, o halde sanat artık aurasıyla tanımlanmaz. Sanat eserinin aurasında mesele onun biricikliğidir ve bu auranın içersinde, kamu kendisine sanat eserinin anlamını ve önemini açıklayacak olan uzmanlara müracaat etmek durumundadır. Fotoğrafın ortaya çıkmasıyla birlikte, özellikle de filmle birlikte, sanat yalnızca yeniden üretilebilir olmakla, imgeler anlık bir biçimde sinemaya yansıtılmakla kalmaz, izleyen kamu da eleştirmen rolünü üstlenir. Aslında filmin kitleler tarafından tüketilmesi statükoya başvuruda bulunur ve bu statükonun altüst edilişini de mümkün kılar: Hepimiz koltuk eleştirmenleri olabiliriz.

Kristeva için bir doğa halinden bir tür toplumsal sözleşme –bir cemaatin üstünde uzlaşılmış değerlerin etrafında birleşmesi– altında meydana gelen sembolik mübadeleye doğru hareketin yeniden icra edilmesi semiotiğin alanına erişim sağlar. Bu alan sanki başlangıcı teolojikmiş, toplumsal düzen *ex nihilo* ortaya çıkmışmış, sembolik ilişkilerin oluşturduğu tetik kesinti aşkınmış (*transcendental*), sanki derin bir yapı, bir oluşum süreci yokmuş gibi ele alındığında onun sembolik âlemle de bağları kesilip kopartılmış olur. Semiotiğin alanı daha sonra mübadele yasasına tabi hale gelecek olanı, göstergelerin anlamlılığını kuran bir sembolik eşdeğerlilikler sistemini veya dilin kurulmasını ilk kez harekete geçirir. Böyle bir taklit, anlamı çoktan oturmuş olan nesnelerin taklidi değildir; her anlamın sayesinde mümkün olduğu sürecin taklididir. Kendimizi anlamsız olanın kaosunun dışına koyuşumuzu, doğaya, hayvanlığa, güdülere saf itaate sınır çekerek kendimizi onlardan ayırışımızı içeren temel bir sürecin taklidi, içinde bozguncu bir potansiyel barındırır. Tam da toplumun bir kenara attığının varlığını kabul ettiği ölçüde, şiirsel dil, sembolik düzenin başlangıcının bir taklidi olarak, bizi yıkıcı potansiyeli evcilleştirilmiş ve sembolik yasa uyarınca düzene sokulmuş öğelerle temasa sokar.

Dilin akışının heterojenliği, kastrasyon travmasını üstlenmiş, cinsiyet farklılığı yasasına tabi, kendisini bu yasayla ilişkisinde konumlandırmış bir öznenin bakış açısından erişilebilirdir yalnızca. Başka bir deyişle, dile girmiş, toplum kurallarına ve düzenlemelerine göre bir yere koyulmuş bir öznenin bakış açısından erişilebilirdir. Heterojenlik sadece semboliğin içinden, semiotik/sembolik bölünmesinin sembolik yanından koyutlanabilir. Se-

miotikten bahsetmek her zaman zorunlu olarak semboliğin konumundan konuşmaktır, buna karşın Kristeva semiotiğin kaldırma (*sublation*) yasalarına bütünüyle tabi olmadığını vurgulamak için çırpınır: Dile direngen kalan, sembolik terimlerin uygun bir biçimde ele alamadıkları, anlamla homolog kılınamayan bir kalıntı, bir semiotik tortu vardır. Semiotik/sembolik ayrımının paradoksal bir niteliği vardır. Bir yandan, semiotik olan anlama ulaşmayı hedefler; gerçekten de varolabilmek için anlamlı göstergelere tercüme edilmelidir; fakat öte yandan, bu tercüme yapılır yapılmaz sınırlılıkları da açığa çıkar. Dilin sürekliliği semiotik olana erişim sunduğu halde, semiotiğin dengesizliği bu süreklilikten sıyrılıp kaçar ve onun otoritesinin karşısına anlamı dönüştürebilecek ve hatta yok edebilecek meydan okuyuşlar çıkarma gücüne sahiptir. Şiirsel dilin devrimci yüküdür bu.

Kristeva Lévi-Strauss ve Lacan'da bir kaymanın meydana geldiğini belirtir. Bu kayma, hepimizin sembolik bir sisteme girmek, konuşan, verili bir dil sistemi içinde meramını anlatmaya muktedir varlıklar haline gelmek zorunda olduğumuz fikri ile Oidipus ve kastrasyon komplekslerine bağlı tikel bir sembolik sisteme girmek zorunda olduğumuz fikri arasında doğru dürüst bir ayrıştırmaya yer verilmemiş olmasından kaynaklanır. Kristeva bunu şöyle ifade eder: Kastrasyonun keşfi "fallik işlevi sembolik bir işlev –sembolik işlevin ta kendisi" haline getirir (1984, 47). Kendisini bu konumdan ayırırken, Kristeva tetik kesintiyi ayna evresi ve kastrasyonun keşfi terimleriyle inceler ve onu sanki teolojik bir statüye sahipmiş gibi okumayı reddeder: Tetik kesinti bir yerden gelir; geçirgen bir sınırdır ve biz onu geçmeye muktedirizdir. Bu sınırı geçmemizin tek sebebi onun bizi ayırdığı semiotiği tekrar kazanmak değildir, aynı zamanda da semiotiğe onu yeni bir biçimde ele almak için geri dönmektir. Tetik olanın teolojikleştirilmesinin aldığı bir biçim de, anlamlandırma sürecinin "akrabalık ilişkileri içinde bulunan özneler arasındaki toplumsal ilişkilere tabi kılınması"dır (1984, 78). Bu şekilde tabi kılmanın bir örneği, toplumun "kendisini düzenlemesi"nin bir aracı olarak "kadınların mübadele edilmesi"dir (1984, 72). Bu örneğin örneksel statüsü bizim için hayati önemdedir. Örneksel olmasının sebebi, hem Lacancı sembolik mefhumunun ve bu mefhumun anlamı fallik olarak kutlamasının feminist kuramcılar için ortaya koymuş olduğu sorunlar düzenidir hem de cinsiyet farklılığını ayrıcalıklı kılmanın yeri olmasıdır. Tetik kesintinin teolojik bir statüsü olduğunu reddetmek suretiyle, Kristeva, Lévi-Strauss ve Lacan için *bir* sembolik ekonomiyi sembolik ekonominin ta kendisi –ka-

dınların hediye olarak dolaşıma sokulmasına dayanan, yalnızca cinsiyetçi olmakla kalmayan, heteroseksist de olan bir akrabalık sistemine tabi kılınması demek olan bir ekonomi– haline getiren el çabukluğunu sorgulayacak bir mekân açar. Annesel bedenin üstüne getirilen bir tabunun kabulü suretiyle yerleştirilen akrabalık yasaları böylelikle ihlal edilebilir hale gelir. Babasal otorite mutlak değildir; yasayı, annenin bedenini sınırların dışına koyan ensest yasağını kutsayan baba, annenin arzusunun yerini işaretlerken annenin arzusunu normatif kısıtlamalar uyarınca kurar. Semboliğin bu kuruluşu öznelliği evrenselleştirilmiş bir eril ideale göre kurarken, arzuyu da heteroseksüel olarak kurar.

Kristeva Lacancı semboliğin anlamına itiraz eder, böylelikle vurguyu aşkın bir gösterilen olarak fallustan uzaklaştırır. Bir tür tetik kesinti zorunlu olduğu halde, bütünselleştirici bir tür sistemin yerleştirilmiş olması gerektiği halde, Kristeva onun hem zorunluluğunu –belirleyici (*decisive*), etkili karakterini– hem de değişkenliğini (*lability*) vurgular. Saussurecü gösteren/gösterilen ayrımının merkeziliğini olumlamakla ilgilenmez pek o kadar, bu ayrımı kaydırır veya daha doğrusu, bu ayrımın onu aslında kolaylaştıran bir işlemi, yani semiotiğin sembolikten ayırt edilmesi işlemini nasıl gasp eder hale geldiğini gösterir. Sembolik sistemin içinde, onu kurucu gösterilen/gösteren ayrımı, tetik kesintiye ilişkin teolojik tavır tarafından üstü örtülen başka, öncel bir işlem zemininde ortaya koyulabilirdir ancak. Dilin semiotik (ritmik, müziksel, tonal) boyutu bir gösterilene dönüştürülmüş, semboliğe yükseltilmiş, orada ona, belirtme, sembolleştirme, anlamlandırma temsili işlevi yüklenmiştir. Bu belirtme veya adlandırma işlevinin anlamlandırma sürecinin tüm alanını kapsadığını ileri süren dil kuramları, dili sanki anlamların verili, dengeli ve apaçık olduğu, şeyleşmiş ve fetişleşmiş bir sistemmiş gibi ele alma tuzağına düşerler. Halbuki Kristeva için dili bir göstergeler sistemi olarak ele almak, onun üretiminin sadece bir eşik veya sınır anını hesaba katmaktır, anlam ifade etmeyi doğuran ve onun düzenini rahatsız edecek şekilde dönüp gelen süreci ihmal etmektir.

Luce Irigaray'ın eseri (1985) Kristeva'nınkinden birçok bakımdan elbette çok farklı olduğu halde, ikisi en azından iki önemli veçhe itibarıyla ortaklaşırlar. İkisi de Freudcu-Lacancı psikanalitik kuramdan güçlü bir biçimde etkilenmişler (ama aynı zamanda da onu eleştirmişlerdir) ve ikisi de dişiyi, temsil düzenini besleyen, fakat ondan dışlanmış ayrıcalıklı bir öteki olarak koymuşlardır. Irigaray bu bakımdan Derrida'dan etkilenerek Batı metafizi-

ğinin "fallus-logos-merkezci" ekonomisini eleştirir – yani, fallusun eril ayrıcalığın bir örneği olarak işleyişini, fallus ile bu ayrıcalığı, dünyayı ve kendimizi anlama ve tahayyül etme biçimlerimize merkezi hale getiren bir "logos"un artarda işleyişini eleştirir. Eski Yunanca "logos" sözcüğü birçok biçimde (yasa, sözcük, akıl ve mantık vs.) çevrilebilir. Logos'un "psikoloji" veya "sosyoloji" gibi sözcüklerin içine alınmak suretiyle psişenin araştırılması veya toplumun araştırılması anlamlarını kurduğunu biliriz. Batı'nın düşünme tarzının fallus-logos-merkezci olduğunu söylemek, bu düşünme tarzının fallusun düzenlemesini sanki yasaymış gibi standart kabul edip onu tüm anlamın yorumuna merkezi hale getirdiğini söylemektir. Ellen K. Feder ve Emily Zakin'i alıntılarsak:

> "Fallus-logos-merkezcilik kavramı, mevcudiyete (*presence*) değer verilmesi ile fallikleştirilmiş Sembolik Düzen arasındaki bağı açık hale getirir. Logos merkezciliğin ikili, hiyerarşik kategoriler kurmasına, bu ikili kategoriler arasındaki hiyerarşide hâkim terimlerin eril olarak işaretlenmesine ve eril terimlerin hâkim olarak işaretlenmesine olanak tanıyan işlemi belirtir. Feminist bir bakış açısından, fallus-logos-merkezcilik erilleştirilmiş bir bakış açısının yerleştirilmesini ayrıcalıklı kılan dışlayıcı kategoriler kullanılarak anlaşılabilir (*intelligible*) bir deneyimin üretilmesi olarak okunabilir. Fallus-logos-merkezcilik tam, mevcut, görünür bir fallus fikri ile bir fallusu eksik olan, görülecek bir şeyi olmayan ve telafi edilme ihtiyacı olan bir yokluğu temsil eden hadım edilmiş kadın fikri arasındaki tezatı açıklığa kavuşturur" (1997, 47).

Batı metafiziği bir ikicilikler düzeni (zihin/beden, akıl/tutkular, zekâ/madde, aşkın/içkin) tesis etmek suretiyle işlemişse, bu ikiliklerle düşünme tarzlarının aynı zamanda da toplumsal cinsiyetlendirilmiş olması şaşırtıcı olmamalıdır: Zihin, akıl, zekâ ve aşkınlık eril olarak şekillenmiş, bunların karşıtları da dişi olarak şekillenmiştir. Aklın veya zekânın aşkın statülerini elde tutabilmeleri için kadınların "doğal" işleyişleri olarak görülen ve onların üzerine yıkılan –duygular ve heyecanlara özen gösterme, bedensel ihtiyaçları karşılama gibi– zorunlu görevler vardır. Bu zorunlu görevlerin, bu karşıtlıkların ayakta kalması için vazgeçilmez olmakla kalmayıp aynı zamanda da hiyerarşiyi besledikleri ve dengeledikleri olgusu çoğunlukla ihmal edilmiştir.

Batı metafiziğinin temel ayrımlarına yaptığı göndermelerin ötesinde, Derrida'nın "ikili karşıtlıklar"ın (Derrida, 1982) işleyişine ilişkin anlayışı, Joan Scott'un deyişiyle, "cinsiyet farklılığı hakkındaki biyolojik kuramların meşrulaştırıcı hakikatler" (1988, 36) olarak işlemesine de uygulanabilir. Cinsiyet, "ikili bir karşıtlık"m hiyerarşik terimi olarak işlemek suretiyle, cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki iktidar ilişkisini değiştirmez, onu olumlar. Scott'un dediği gibi, "dekonstrüksiyon [çift oluşturan terimlerin] doğal olmadığını, inşa edilmiş karşıtlıklar olduğunu, belli amaçlar için belli bağlamlarda inşa edilmiş olduklarını gösterir" (1988, 37-8). Feder ve Zakin'in deyişiyle, "Kadın ile erkek arasındaki karşıtlığın belirişi ontolojik kategorilerin bir etkisidir ki, bu kategoriler özdeşliği sınırları içinde tutmakta yetersiz oldukları halde, cinsiyet farklılığını ikili bir ilişki olarak kategorize etmeyi başarırlar (1997, 24). Erkek/kadın veya cinsiyet/toplumsal cinsiyet gibi ikili karşıtlıklar ebedi hakikatler değil, kültürel yapılardır. Bunlar normatif güçlerini, ataerkil, heteronormatif iktidar tarafından tanımlanan ve yeniden üremeye ilişkin amaçlara yönelen hiyerarşik bir düzeni ayakta tutmaya yatırım yapan güçlerden türetirler. Feministler kendilerini bu gücü kıyasıya eleştirmekle sınırladıklarında, bu hiyerarşinin otoritesini doğrulamış ve sürdürmüş olurlar, bu hiyerarşiyi yeni bir düzen yaratabilecek olan ilişkilere yol açabilecek bir biçimde bozmuş olmazlar.

Dekonstrüktif bir stratejinin iki adımı vardır: İkili karşıtlıkların tersine çevrilmesi ve yer değiştirmesi, der Scott (1988, 37). Derrida'nın *Konumlar*'da (*Positions*) (1981) yaptığı bir dizi söyleşiye gönderme yapmak suretiyle Christie McDonald bunu ilerletir: "İlk aşamada karşıt terimlerin altüst edildiği bir tersine çevirme olacaktır. Böylelikle, daha önceden tabi terim olan kadın, erkekle ilişkisinde baskın taraf haline gelebilir. Fakat böyle bir tersine çevirme şeması (ikilik hiyerarşisinin hep yeniden kurulduğu) geleneksel şemayı tekrar etmekten başka bir şey yapmadığı için, onun tek başına anlamlı bir değişim meydana getiremeyeceği açıktır. Değişim, aynı zamanda 'yeni' bir kavramın şekillendiği, dekonstrüksiyonun 'ikinci', daha radikal bir safhasında ortaya çıkacaktır ancak" (Derrida, 31-2, 1997). "İmza, Olay, Bağlam" (*Signature, Event, Context*) başlıklı denemesinde yer alan "Dekonstrüksiyon bir kavramdan diğerine geçmekten ibaret değildir, kavramsal bir düzeni ve kavramsal düzenin eklemlendirilmesine olanak tanıyan kavramsal olmayan düzeni baş aşağı çevirmek ve yerinden etmekten müteşekkildir" (1981, 329) iddiası üstüne konuşulurken, Derrida yeni bir kadın kavramına

sahip olduğumuza inanmadığını, bunun eksikliğini duyduğundan da emin olmadığını (1997, 33) söyler. *Konumlar*'da ana hatlarını çizdiği dekonstrüksiyonun iki adımına gönderme yapmak suretiyle şunu ekler: " 'İkinci safha'nm 'birinci safha' ile bir kopuş oluşturduğundan, bölünmez bir çizgi boyunca meydana gelen bir kesik biçiminde bir kopuş oluşturduğundan emin değilim. Bu iki safha arasındaki ilişki şüphesiz başka bir yapıya sahiptir. Açık olmak uğruna iki safhadan bahsettim, fakat bir safhanın diğeriyle ilişkisi kavramsal belirlenimlerden çok... mantığın bir dönüşümü veya genel olarak biçiminin bozulmasıyla belirtilebilir (1977, 33). Derrida, cinsiyet farklılığı diyalektik bir biçimde anlaşıldıkça cinsiyet farklılığının silindiğini, zira Hegel'in diyalektiğinin zaten çoktan "doğru" lehine bir karar vermiş olduğunu, "doğru"nun da erilden yana oluşunu gizleyerek kendisini evrensel gibi sunduğunu açıklar. Dişi ikinci terim olarak kalır, eril olanla karşıtlığı içinde, "doğru olmayan", öteki olarak tanımlanır. "Nötrleştirme örtüsü altında her defasında yapılan şey, fallus merkezli hâkimiyeti güvence altına almaktır. Ve fallus merkezcilik geçmişte veya bugün, burada veya orada kendisini bir ekle donatır: belli bir tür feminizm" (1997, 34). Kendisini fallus merkezciliğe ekleyen feminizm, Nietzsche'nin terimlerini kullanacak olursak, "tepkisel bir feminizm"dir (1997, 27) veya ataerkillikle suç ortağı olarak kalan bir feminizm. Elizabeth Grosz'un sözleriyle, "Eğer feminizm ataerkilliğin ve fallus merkezciliğin dışında bir yeri işgal etmiyorsa, ataerkil işleyişin çatlaklarında içe katlanmış olarak bulunuyorsa, feminizmin kimliğinin güvenliği, ataerkillikten başka ve onun dışında olarak sınırlarının kesinliği, kendisini kendisine ataerkillikten ayrılabilir sınırlı bir konum olarak temsil etme biçimleri bütünüyle sorunsallaşır" (1997, 77). Bu anlamda, feminizm dogmatizmin başka bir biçimi haline gelmemek için sürekli bir teyakkuz halinde bulunmalı, sorgulamaya çalıştığı otorite türünün bir kopyası olmamalı, kendisini yeni bir tür deli gömleğine dönüştürmemelidir.

Böylelikle ataerkillik ile feminizm, erkekler ile kadınlar veya cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki karşılıklı birbirine bağımlılık gösterilmiş olmakla kalmaz, eski hiyerarşileri tersine çevirmekle yetinmenin ötesine gitme çağrısı da yapılır (bkz., Scott, 1988, 33). Feministlerin militan ve güçlü, her şeyle mücadele edebilir olması yeterli değil o halde. Feministler yeni bir politika ve etik şekillendirmeye, hem kadınlar arasında hem de erkekler ile kadınlar arasında yeni ilişki kurma biçimleri yaratmaya da öncülük etmelidirler. Feminizm rekabete dayalı, hasımlık ilişkilerine razı olmak ve bunları

sürdürmek yerine, karşılıklı desteğin teşvik edildiği, çeşitliliğin değerli bulunduğu, olumsuzluğun hayata hâkim olmasına izin verilmediği ortamlar yaratmayı denemelidir. Yeniliği beslemeye dayalı ilişkiler yaratmaktan söz etmek, kadınların karşılıklılık ilişkilerinde, özen göstermede ve ötekine yönlenmiş olmada (bu görevler tarihsel olarak kadınlara düşmüş olsa bile) daha iyi olduklarını söyleyerek yanlış bir iddiada bulunmayı gerektirmez. Söz konusu olan şey, *hınç* (*ressentiment*), tahakküm ve rekabet gibi eski kalıplara geri dönmeyen ilişki kurma, eyleme ve olma tarzları bulmaktır. Tepkisel güçler veya korku, kıskançlık, güvensizlik gibi olumsuz hisler tarafından yönetilmemek meselesidir bu. Bu duyguların denetimden çıkıp bizi sarması yerine, onların üstüne çıkabilme ve çıkmak isteme meselesidir. Kendini tehdit altında hissedip buna tepki vermek ve sonuç olarak, erkeklerin ezenler olarak hedefe koyulduğu veya farklı ırklara mensup azınlıkların beyaz, feminist huzursuzluğun çöplüğü haline geldiği bir düşmanlık ve marjinalleşme döngüsünü sürdürmek yerine, olumlayıcı ve yaratıcı olmak meselesidir.

Fallus-logos-merkezciliğin feminist eleştirmenleri Deleuzecu feministler tarafından tepkisel olarak görüldüler. Deleuzecu feministler sanki bir hikâye çeşitli kadınların tecrübelerini kapsayabilirmiş gibi, cinsiyet farklılığının ayrıcalığı, ırksal ve sınıfsal farklılıkları zorunlu olarak cinsiyet farklılığına göre ikincil veya türevsel farklılıklar haline getiren bir biçimde, öznelliğin bizzat yapısına örülüymüş gibi, bir büyük anlatı daha üretme eğilimine karşı çıkarlar. Colebrook'un sorduğu gibi, "acaba feminizm bir temellendirici anlatı daha olmayıp bir olayın olumlanması olabilir mi?" (2000,13). Nietzsche'nin olumlayıcı, olumlu, tepkisel değil, etkin olanı kutlayışını yeniden ele almak suretiyle, Deleuze temsil etme karşıtı (*anti-representationalist*) bir söylem içinde olayları, tekillikleri, yoğunlukları ve akışları vurgular. Deleuze ve Guattari için "tek soru, herhangi bir şeyin yoğunlukları, akışları, süreçleri, kısmi nesneleriyle nasıl çalıştığıdır... Önemli olan çalışıp çalışmadığı, nasıl çalıştığı, kimin için çalıştığıdır" (Deleuze 1995, 22). Bray ve Colebrook, içine Butler (1993), Rosi Braidotti (1994), Teresa Brennan (1993), Rosalyn Diprose (1994), Robyn Ferrell (1991), Elizabeth Grosz (1994) ve Moira Gatens (1996) gibi kuramcıları dahil ettikleri "beden feminizmi" adını verdikleri konumun ilginç bir eleştirisini yaparlarken, bu kuramcıların, temsile aşırı bir vurgu yapmak, zihin ile madde veya temsil ile maddesellik arasındaki son kertede hâlâ Descartesçı olan dikotomiyi (ona direndiklerinde dahi) kabul etmeyi sürdürmek ve ataerkilliğe karşı tepkisel bir tavır takınmak suretiyle

yanlış bir yola saptıklarını öne sürdüler. Feminizmin bu versiyonu, aşmaya çalıştığı Hegelci bir mirasa borçlu kalır. Bunun bir sonucu olarak, anne-dişi'yi fallik düşüncenin bastırdığı, yadsıdığı veya dışladığı öteki olarak kurar. Beden feminizmine göre, ataerkillik idealleştirilmiş güzellik temsilleri dayatmış, söz konusu temsilleri bu kültürde zayıflıkla eşitlemiş ve bu temsiller içselleştirilmiştir. Sonuç olarak anoreksia gibi yeme bozuklukları, hem tüketim biçimlerini hem de kadınların beden imgelerini denetleyen zararlı ataerkil ve kapitalist pratiklerin bir etkisi olarak okunmuştur. İstediklerimiz –ve istemediklerimiz– piyasayı dolduran ve süpermodellerin metalaştırılmış, cilalanmış güzelliği biçimini alan gerçekleştirilemez güzellik idealleriyle koşullanmışlıktan doğrudan bir biçimde türer. Bray ile Colebrook'un işaret ettikleri gibi, böyle bir anlayış idealleştirilmiş güzellik imgelerinin tüketicilerinin hem edilgin hem de yaratıcılık kapasitesinden yoksun olduklarını varsayar. Bu kuramcıları Irigaray'dan etkilenmiş olarak ele alırken anoreksianın Deleuzecu bir okumasını önerirler. Bu Deleuzecu yaklaşım, anoreksik bedeni, otantik olduğu varsayılan, normal olarak gösterilebilir bir beden imgesinin karşıtı anlamında patolojik olarak görmeyi reddeder. Deleuze'ün genel bir beden olmadığı, tek bir kuram da olmadığı üzerindeki ısrarını yeniden ele alan Bray ve Colebrook, anoreksik bedenin kadınların bedenlerinin fallus merkezci temsillerine gösterilen patolojik bir tepki olarak değil, başka olayların oluşturduğu bir ağın içindeki yaratıcı bir olay olarak görülmesi gerektiğini ima ederler. "Kalori saymak", "bedeni tartmak ve ölçmek" ve "çeşitli gıda rejimleri uygulamak" gibi anoreksik pratiklerin "özgül bir grameri"nin oluşturulması gerektiğini söylerler ve "anoreksikler yoktur, sadece gıda rejimi etkinlikleri, ölçme, düzenleme ve hesaplama" vardır (1988, 62) iddiasını öne sürerler. "Anoreksik beden pozitif bir üretim alanında meydana gelen bir yoğunluk olarak görülmelidir. Bu alan yalıtılmış bir çözümleme nesnesi (anoreksik) olamayacak, diğer olaylarla (bu pratik, bu sonuçla, bu pratikle, bu bağlantıyla, bu nedenle, bu göstergeyle vs.,)" (63) bağlı bir olay olacaktır. Tekillikle ilgilenerek, Bray ve Colebrook hem fallusu bedenin başta gelen göstereni olarak koyutlayan psikanalitik kuramlara hem de bedeni bir göstergeden ibaret gibi okuyan yapısalcılık sonrası çözümlemelere mesafe alırlar. Deleuze ve Guattari, Nietzsche gibi, bilinçdışı fikrini kabul ettikleri halde, bilinçdışının yorumunu Oidipus kompleksiyle kısıtlamazlar. Bu tür bir kısıtlama libidoyu evcilleştirmektedir (bkz., Deleuze, 1995, 16-17). Rosi Braidotti'nin dediği gibi, "Deleuze bilinçdışını üretken, ileri doğru çeken

akışların veya yoğunlukların gücü olarak tanımlar" (2000, 161). Deleuze için "Bilinçdışı bir tiyatro değil, bir fabrikadır, üretken bir makinedir; bilinçdışı durmaksızın anne ve babayla oynaşmaz, ırklarla, kabilelerle, kıtalarla, tarih ve coğrafyayla, her zaman toplumsal bir çerçeveyle oynar" (Deleuze, 1995, 144). Deleuze ve Guattari klasik psikanalitik kuramı kapitalizme benzetirler: İkisi de sonsuz borçlanırlar. Psikanalizin durumunda sonu olmayan bir borcu ortaya çıkaran şey kredi değil, Oidipus kompleksidir (bkz, 17 ve 181). Vernena Andermatt Conley'in ifade ettiği gibi, "Oidipus kapitalist ekonomiye hizmet eder" (2000, 20). Deleuze ve Guattari için, psikanaliz Oidipus –kastrasyon, ölüm içgüdüsü vs. hakkında mırıldanıp durduğu sürece oldukça budala ve hüzünlüdür (22). Belki de geriye kalan soru, psikanalizin dışlayıcı düşünceyi daha fazla sürdürmemek için kendisini yenilemeye nereye kadar muktedir olduğudur. Zira faydalı olmayı sürdürmesi bu soruya verilen yanıta bağlıdır. Anne Mclintock (1995) ve Hortense Spillers (1997) bu soruyu üretken bir biçimde ele alan eserler üretmiş düşünürler arasında bulunuyorlar. Spillers psikanalizi ırk söylemine açar, Mclintock ise Freud'un külliyatının ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet bağlamında incelikli bir çözümlemesini yapar. Özellikle de Mclintock sömürgeci söylemlerin nasıl arzuyu hegemonyacı biçimlerde inşa ettikleriyle ilgilenmiştir.

Başka yazılarımda cinsiyet/toplumsal cinsiyet ayrımının bazı modellerini ikici, Descartesçı bir modelin beslediğini söyleyen bir eleştiri yapmıştım. Ancak bazı feminist kuramların nasıl kısır ikiciliklerin ötesine geçebildiklerini göstermemiştim. Bu yazının son kısmında Gatens'ın eserlerinin yanı sıra Spinoza'nın Descartes eleştirisini değerli bulan ve birçoğu Deleuze ve Guattari'nin eserlerini kullanan feministlere döneceğim. Gatens, Bray ve Colebrook'un "beden feministleri" olarak yaftaladığı gruba dahil edilmiş olsa da, onun hem Spinoza'yla hem de Deleuze'le feminist düşünme uğruna kurduğu ilişki Bray ve Colebrook'un savlarını önceler. Descartesçı ikiliğin ötesine geçme izleğinin yanı sıra, Spinoza, Deleuze ve Guattari ve feminist kuram boyunca açıldığını gördüğüm yol, felsefe tarihini yeni bir biçimde düşünmeyi, 'tanımayı' ayrıcalıklı kılan modellerin ötesine geçme ihtiyacını ve tepkisel düşünmeden ziyade olumlayıcı olmanın önemini vurguluyor.

Bazen Deleuze özellikle de geleneksel bir biçimde öğretildiği şekliyle felsefe tarihiyle ilişkisini betimlerken aşırıya kaçar: "Descartes'a, ikiciliklere ve Cogito'ya ve Hegel'e, üçlü ve olumsuzlama işlemine tahammülüm yoktu (Deleuze ve Parnet 2002, 14). Kendisinin "neredeyse ölene kadar felsefe tari-

hi öğrenmeye zorlanan son kuşaklardan birine ait" olduğunu söyler ki, bu felsefe tarihi "aşikâr bir biçimde felsefede baskıcı bir rol oynamaktadır" (Deleuze 1995, 6). Marksizm, Freudcu psikanaliz ve Saussurecü dilbilim de baskıcıdır: "Bunlar düşüncedeki yeni iktidar aygıtlarıdır" (Deleuze ve Parnet, 2002, 14). Deleuze felsefe tarihine geleneksel yaklaşımı "felsefenin kendi Oidipus kompleksi versiyonu" (1995, 6) olarak adlandırır. Başka şeylerin yanı sıra, Deleuze ve Guattari'nin itiraz ettikleri şey, Marksizm gibi düşünce sistemlerinin eleştirdikleri kapitalizmi taklit eden evrenselcilikleridir (bkz. 1998, 20). Kendi felsefesini anti-sistematik olarak gördüğünü göstermez bu, onun ve Guattari'nin "sistem kavramı"nın kendisinin değişmiş olduğunu görüyor olduklarını gösterir (Deleuze ve Guattari 1994, 9). Deleuze sistematikliği açık uçlu bir tarzda kavrar veya Paul Patton'un Jean-Clet Martin'e yönelik olarak yapılmış bir saptamayı alıntılayarak söylediği gibi, "sürekli heterojenlik içinde bulunan bir sistemi" (2000, 17) tahayyül eder. Heterojenliğin veya farkın homojenliğe veya aynılığa göre ayrıcalıklı kılınması ve kavramların nasıl yeni sorunlarla temas eder, farklı şekillenmelere yol açar veya aynı şekillenmeleri yeni biçimlerde tekrar eder hale geldiği, Deleuze'ün *Fark ve Tekrar* başlığını taşıyan en önemli kitaplarından birinde ele alınmıştır. Kavramlar felsefeye hem yeni bir tarih hem de oynak bir coğrafya kazandıran "yenilenme, yerini başka bir kavrama bırakma ve dönüşüm geçirmeden kaynaklanan tahditlere maruz kalırlar; buna karşın kavramların kendilerine has bir ölmeme biçimleri vardır" (Deleuze ve Guattari 1994, 8). Deleuze'e göre, felsefe bir temaşadan çok bir düşünüm veya iletişimdir (bkz., Deleuze ve Guattari 1994, 6). "Felsefenin nesnesi her zaman yeni olan kavramlar yaratmaktır... Kavramlar göksel cisimler gibi bizim için hazır beklemezler. Kavramların bulunduğu bir sema yoktur. Kavramlar icat edilmeli, imal edilmeli, hatta yaratılmalıdır" (Deleuze ve Guattari 1994, 5). Ebedi idealların bulunduğu Platonik bir âlem yoktur, bu dünyanın ötesinde bir hakikat yoktur. Felsefe "sürekli bir konu dışına çıkma ve konudan ayrılma halidir" (Deleuze ve Guattari 1994, 23).

Deleuze'ün felsefe tarihine belli bir yaklaşımı reddedişi, felsefe tarihinin toptan bir biçimde mahkûm edilmesi olarak ele alınmamalıdır. İtiraz ettiği, belli bir hâkim "düşünce imgesi"dir (bkz. Patton 2000, bölüm 1). Bu imgeye göre felsefe tarihi "iktidarın temsilcisi" rolünü oynamıştır... "Platon'u, Descartes'ı, Kant'ı ve Heidegger'i ve şunun veya bunun onlar hakkındaki kitabını okumadan nasıl düşünebilirsin? Düşünce uzmanları imal eden şahane bir

sindirme okulu" (Deleuze ve Parnet 2002, 13). Onun ilgisi "bir olumsuzluk eleştirisi" yapan ve "iktidarı ele veren" filozoflara yöneliktir (Deleuze 1995, 6). Deleuze'ün kendi alternatif temsil-karşıtı, ikicilik-karşıtı, ahlak-karşıtı, dogmatizm-karşıtı felsefesinde listelediği filozoflar "Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson" felsefe tarihinden "bir bakımdan veya bütünüyle" kaçmışlardır (Deleuze ve Parnet 2002, 14-15). Bu düşünürler, rasyonalizm karşıtı, olumlayıcı, mucit, yaratıcı, üretken ve deneyseldir. "Yalnızca olumlu, olumlayıcı güçle ilerlerler" (Deleuze ve Parnet, 2002, 15). Buna karşın, standart felsefe tarihi "soyut bir ilk ilke arayarak tüm yaşamı katılaştırır. Bir büyük ilkeye inanıldığında, insan artık büyük, kısır ikiciliklerden başka bir şey üretemez... Aslında ilk ilke her zaman bir maske, basit bir imgedir. İkinci, üçüncü, dördüncü ilkeye kadar, ki bunlar da artık ilke bile değildir, şu veya bu varolmaz, şeyler hareket etmeye ve canlanmaya başlamazlar (Deleuze ve Parnet 2002, 54-5). Biraz sonra Deleuze'ün modern felsefenin kurucu ilk ilkesini, yani Descartes'ın cogito'sunu sorguladığını göreceğiz. Deleuze cogito'nun Descartes'ın ona verdiği görevi, başlangıç olma veya zemini kurma görevini yerine getirip getiremediğini sorar. Felsefenin ilk ilkelerini değil, "orta"yı hatırlatmayı çok seven Deleuze, cogito'nun belki de yalnızca "bir başlangıç olarak göründüğünü" ima eder (1994, 129). Şimdilik, Paul Patton'un öne sürdüğü gibi, Deleuze'ün felsefe tarihine yaklaşımının şu noktada Derrida'nınkine benzediği açık olmalıdır: İkisi de felsefe tarihini reddetmekten uzak bir biçimde, onu bir anlamda yeniden yazarlar (bkz. 2000, 15-17). Hatta Deleuze, Derrida'nın simgesi haline gelmiş bir mefhumu, "ikili okuma" (*double reading*) fikrini benimser. Denebilir ki, Deleuze farkı yeniden külliyata yazmak suretiyle yapar bunu.

Deleuze tanıma modeli adını verdiği ve Platon'un *Thaetetus*'unun, Descartes'ın *Meditasyonlar*'ının ve Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin (1994, 134) karakteristiği olarak gördüğü şeyi eleştirir. Zira Deleuze Descartesçı hocası Alquié'ye ve onun yanı sıra ünlü Hegelci bilgin Hypollite'e karşı çıkmayı gerekli bulmaktadır (babayı öldürmek zorunda olduğu iddiasından kaçınacağız!). Descartes'ı örnek olarak alalım. Onu örnek olarak ele almamızın sebepleri sadece biyografik değildir; Descartesçı cogito cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin inşa ediliş biçimlerine sızmıştır. Buna ek olarak, Deleuze ve Guattari'nin gözlemledikleri gibi, "imzalanmış felsefe kavramları arasında en iyi bilineni odur" (1994, 24). Böyle olduğu için amaçlarımıza iyi hizmet eder. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin bazı inşa ediliş biçimleri nasıl bize intikal

etmişse, "özel adlar"la özdeşleştirdiğimiz şu imzalanmış kavramlar da bize miras kalmış, kavramlara "musallat olan" "içsel kavramsal personae"yi belirten tarihsel işaretler olarak iş görmüşler (Deleuze ve Guattari 1994, 24) ve kavramları tanımlamaya yardımcı olmuşlardır (bkz. Deleuze ve Guattari 1994, 2): Aristoteles'in tözü, Descartes'ın cogito'su, Leibniz'in monad'ı, Kant'ın koşulu, Schelling'in gücü, Bergson'un sürem'i (Deleuze ve Guattari 1994, 7). Ancak bazı "büyük filozoflar" tarafından imzalanmış veya yaratılmış olan bu kavramların (Deleuze ve Guattari 1994, 28) bir tarihleri de vardır (bkz. Deleuze ve Guattari, 1994, 18); bunlar gökten düşmezler. Kavramlar "hiçbir zaman hiçten yaratılmazlar" (Deleuze ve Guattari 1994, 19). Daha eski felsefi kavramların başkalaşmasından doğarlar ve onlara yeni bileşenler sokulmasıyla dönüştürülürler. O halde, Descartes'ta cogito bir kavram halinde "kristalleşmiştir" (Deleuze ve Guattari, 1994, 26). Descartesçı cogito Kant'ın cogito versiyonu tarafından dönüştürülmüştür. Bu dönüşüm, "düşünüyorum" biçiminde ortaya çıkan kendi (*self*) kavramına zamanın açık bir biçimde sokulması sayesinde meydana gelmiştir.

Böylece Descartesçı cogito sanki kendi hayatını yaşamaya başlamış, belki de gayrimeşru, fakat yine de etkili, her tür düşünme paradigması doğurmuştur. Bunların arasına cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti düşünme modeli de dahildir. Cinsiyet bir veri olarak ele alınmıştır: Eril ve dişi bedenlerin kendilerinde ve bağımsız bir biçimde varoldukları, eril ve dişi arasındaki "biyolojik" ayrımın dengeli bir zemin gibi işlediği farz edilmiş, "toplumsal" veya davranışsal erillik ve dişilik kavramlarının bu ayrımla eşleştirilebileceği düşünülmüştü. Gatens'ın dediği gibi, "Descartesçılıkla ilişkilendirilen beden/zihin ikiliği cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliğine yedirilmiş; cinsiyet/toplumsal cinsiyet ikiliği içinde, her cinsiyetin bedensel kapasiteleri (belli bir yelpaze içinde) göreli bir biçimde sabit olarak ele alınmıştır. Kültürün, toplumsal cinsiyetlendirilmiş öznelliğin alabileceği nihai formu etkileyebileceği teslim edilmiş, ancak bunun doğanın koyduğu parametreler içinde kalacağı belirtilmişti (2000, 57; ve 1996, 1-20). Gatens Deleuze'ün özellikle de Spinoza'yı yeniden ele alarak feminist düşünceye yeni kaynaklar sağladığını ileri sürer. Bunu Bray ile Colebrook'un beden feminizmi eleştirisine bir tepki olarak okumamak gerekir, bu sözler daha ziyade onu öngörür niteliktedir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının –farkında olmaksızın veya hatalı bir biçimde– çoğunlukla dayandığı ikici veya Descartesçı metafizik versiyonları, toplumsal cinsiyet aşırı kimliklere (*transgendered identities*) daha açık bir

cinsellik resmine yol açarlar. Bedenin sözde "doğal" zemini "yapay" ile "doğal" olanın bir melezi haline gelir; bedenler artık toplumsal cinsiyetin üstünde temellendiği sabit, edilgin bir zemin olarak tahayyül edilmezler. Aynı zamanda, Gatens ve Lloyd'un sözleriyle, Spinoza'nın "felsefesi, modernliğin özerk bireysel kendilikle meşguliyetinin, cemaat idealleriyle yeniden bağlanmasına izin verir, fakat zar zor kazanılmış olan bireyselliği her şeyi kapsayan ve bireyselliği önceleyen kolektif bir kimliğe irca etmez" (1999, 2).

Deleuze ve Guattari'ye göre, Spinoza "filozofların prensi" sıfatını almayı hak eder; çünkü belki de (onun verdiği ilhamı takip edecek kadar olgun olan Bergson hariç) "aşkınlığa hiç taviz vermemiş olan tek filozof"tur (1994, 48). Gatens ve Rosi Braidotti gibi feminist filozoflara o denli çekici gelen, Spinoza'nın radikal içkinlik felsefesi, onun sonsuzca karmaşık, maddeci bir tekçilik üstündeki vurgusudur. Braidotti için "radikal içkinlik mefhumu iktidar ilişkilerini düşünmede politik bir üstünlük sağlamaktadır. Eleştirel kuramı, özneyi içinde bulunduğu toplumsal iktidar ilişkileri içinde ele alan bir etik ve ekolojik boyuta açar. Bilgi iddiaları öznelliğin içkin yapısına dayanır ve soyut aşkınlığa doğru çekime direnmelidir (2002, 62). Gatens'ın dediği gibi, Spinoza için "Rasyonalite bedensizleşmiş bir 'zihnin' aşkın bir kapasitesi değil, etkin doğanın içkin bir gücüdür. Ne akıl ne de yasa bize 'yukarıdan' gelir, bizim kolektif durumlarımızdan içkin bir biçimde gelişir. İronik bir biçimde, tam da filozoflar, sıklıkla, aklın ve bilginin bedenliliğini kabul etmeyi başaramadıkları için, yaptıkları 'akli' politika, ahlak ve adalet açıklamalarında (bedenli) imgeleyişleri büyük bir rol oynar (Gatens 1996, 148). Gatens Spinoza'nın bize şu noktalarda yardımcı olduğunu ileri sürer:

> Spinoza bize, cinsiyet farklılığının (cinsiyet/toplumsal cinsiyet) ikici anlayışlarından uzaklaşmakta, farklılıkları; ilişkisel güçler, kapasiteler ve duygulardan müteşekkil göreli olarak dengeli, fakat dinamik ağların içinde kurulmuş olarak anlamaya başlamakta yardım eder. Spinoza'nın içkin ve monist varlık kuramı, cinsiyetli bedenler ile başka beden kompleksleri –mesela siyasi beden (*body politic*) veya hukuk gibi diğer kurumsal biraradalıklar– arasındaki bağlantıları kuramsallaştırmaya olanak tanır. Cinsiyetli bedenler ancak bu kompleks biraradalıklar içersinde toplumsal ve politik olarak anlamlı bedenler olarak üretilirler... Spinoza zihin ile beden arasında hiçbir nedensel ilişki bulunamayacağını (zira bunların ikisi de

> tek bir tözün veya doğanın sıfatlarıdır) savunduğu için, cinsiyet, bir anlamda, toplumsal cinsiyet olmalıdır; fakat düşünce değil, uzam sıfatı aracılığıyla 'ifade edilmiş' veya meydana çıkarılmıştır. Bu cinsiyetin bir bedenin maddi güçlerinin ve kapasitelerinin tikel bir uzamsal 'örgütlenmesi' olduğunu söylemeye varır, o halde toplumsal cinsiyet de böyle bir bedenin duygusal güçlerine ve duygulanımlarına ilişkin olacaktır (1996, 149).

Böyle bir anlayış hem "cinsiyet"i hem de "toplumsal cinsiyet"i dinamik kılar, her ikisi de "birbirine bağlı güçlerin ve duygulanımların karmaşık alanı" olarak kavranır (1996, 149).

Bedenlerin ve biraradalıkların Spinozacı-Deleuzecü kavrayışı, duygulanımların ve imgelerin gücü, cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin daha uygun bir biçimde düşünülmesine yol açar. Bu düşünme tarzı, yakın zamanlarda meydana gelen ve bir cinsiyetten bir başkasına geçişi mümkün kılan teknolojik gelişmelere de daha iyi ayak uydurabilmektedir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları akışkan ve şekillendirilebilir olarak, karmaşık varlıkların ve ilişkilerin bir veçhesinden ibaret, yani bir ağın parçası olarak kurgulanırlar. Bu yaklaşım, beden imgelerinin veya bedensel şemanın, Benedict Anderson'un "hayali cemaatler" (1991) adını verdiği, zaman zaman ırklılaştırılmış, milli tahayyüller dayatan, güçlü, paylaşılan normatif kurgular veya mitlere indirgenebilir olmasalar da, nasıl her zaman zaten bu kurgulardan veya mitlerden türediğini düşünmenin faydalı bir yolunu gösterir bize. Stilli, toplumsal cinsiyetlendirilmiş tahayyüller de, bizim psişik, alışık olduğumuz yaşam biçimlerimizi bilgilendirir ve bizi, örneğin kendimizi ideal dişilik imgeleriyle ölçüp eksik bulmaya teşvik eder. Bu normatif kurguların anoreksia ve nervosa ve bulimia gibi pratikleri nasıl aydınlattığı görülebilir. Bunun yanı sıra bu pratiklerin özgül dinamiğine dikkat etmek ve yeme bozukluklarını zayıflığa ilişkin kültürel ideallerin içselleştirilmesinin basit bir sonucu olarak açıklamamaya özen göstermek gerekir (bkz. Mclane, 2003).

Deleuze'ün özellikle de Spinoza okuyuşunda feminizme nasıl kaynaklar sunabileceğini görmek için sınırlı bir biçimde de olsa Deleuze'ün yaklaşımının birkaç ayrıntısıyla tanışmaya ihtiyaç duyacağız. Deleuze'ün Spinoza'yı yeniden ele almasının özel sebebi, Spinoza'nın hem Descartes'ın beden-zihin ikiliğinin ötesine giderken filozoflar için model olarak (bkz. 1988, 17) zihne değil, bedene müracaat ettiği bir felsefe sunması hem de duygulanımlara, rasyonelliğe bağlılığı iyi bilinen Descartes'ın verdiğinden daha ayrıca-

lıklı bir rol vermiş olmasıdır. Bedenin ve duygulanımların önemi –ki erillikle özdeşleşmiş bir gelenek bunları tipik bir biçimde değersizleştirmiştir– feminist kurama, hâkim felsefi geleneğin çoğunlukla ıskalar gibi göründüğü düşünce kaynakları sağlamıştır. Spinoza bu bakımdan bu gelenek içinde bir istisnadır; Deleuze'ün Spinoza'ya dönüşü bunu ışığa çıkarmaya yardımcı olmuştur. Bunun Braidotti'den Gatens'a kadar feminist filozoflara değerli bir ivme kazandırdığı aşikârdır. *Metamorfozlar*'da Deleuzecü bir deyişi benimseyerek Braidotti şunu ileri sürer: "mesele kim olduğumuzu bilmek değil, nihayetinde ne olmak istediğimizi bilmektir... Ya da Laurie Anderson'un zekice dediği gibi, bugünlerde ruh halleri (*moods*) varlığın kiplerinden daha önemli"(2002, 2).

Spinoza'nın zihni değil de bedeni model olarak aldığını söylemek, Descartesçı konumu tersine çevirdiğini belirtmek gibi anlaşılmamalı. Descartes insanları esasen düşünme olarak tanımlar; uzamlı, bedenli tözler olarak değil. Spinoza ise zihnin beden üzerindeki her türlü üstünlüğünü reddeder... bunu yapmaktaki amacı bedenin zihin üzerinde üstünlüğünü tesis etmek değildir, çünkü bu da karşıt konumdan daha anlaşılır olmayacaktır" (Deleuze 1988, 18, bkz. Mullarky 1997, 447). Gatens ve Lloyd'un dediği gibi, "Spinoza için zihinler ve bedenler nedensel etkileşimler içinde değil, fikirlerin nesnelerine ilişkileri içinde birleşmişlerdir" (1999,1). Deleuze için önemli nokta, Spinoza'nın, bilincin tutkulara hâkim olduğu ve bu hâkimiyet sayesinde aklın ayrıcalığı zemininde kurulduğu açık olan bir ahlakı temellendirdiği varsayımlarını yıkmasıdır. Halbuki Spinoza'nın paralelizmi uyarınca, "beden bizim onun hakkında sahip olduğumuz bilgiyi aşar ve *düşünce de bizim onun hakkındaki bilgimizi aşar*" (1988, 18). O halde, Deleuze'e göre felsefe ne bilincin tutkulara hâkim olmasıdır (bu görüş Deleuze'ün Nietzsche'yi izleyerek mahkûm ettiği bir ahlakçılığa varır) ne de Descartes ve fenomenoloji tarafından benimsenen düşünüm modelinde olduğu gibi, bilinçli bir düşünüm meselesidir ki, düşünüm modeli, felsefenin yönteminin bizim zaten yapmaya alışık olduğumuz şeyi daha pekin (*rigorous*) kılmaktan ibaret olduğunu varsayar.

İster Heidegger'in pre-ontolojik "Varlık anlayışı"ndan ontolojik "Varlık anlayışına" (1994, 129) geçişi, ister Descartes'ın felsefenin yöntemini değerlendirmesi söz konusu olsun, Deleuze felsefenin itkisinin zaten gizli olarak içerileni açık hale getirmek olduğu fikrini eleştirir. Sağ duyunun saf öğesinden ödünç alınmış felsefe öncesi ve doğal bir düşünce imgesi, kavramsal fel-

sefi düşüncenin gizli varsayımı gibi işler" (1994, 131). Herkesin düşünmenin ne olduğunu zaten bildiği öncülünden yola çıktığı için, Descartes'ın yapması gereken tek şey düşünceyi disipline sokarak hepimizin (güya) yaptığımız şeyi daha pekin kılmaktı. Herkes doğal bir biçimde düşündüğünden, herkesin düşünmenin ne anlama geldiğini zımnen bildiği varsayılır (1994, 131). Düşüncenin hepimizin donanmış olduğu "doğal bir kapasite" olduğu ve hakikate bağlı, onunla bir "yakınlık" (1994, 131) içinde bulunduğu fikri, Deleuze'ün kabul ettiği bir fikir değildir. Gerçekten de onun için, "insanlar çok seyrek olarak düşünürler ve düşünme zevkinin onları heyecanlandırmasından çok, bir şokun itkisi altında düşünürler" (1994, 132). "Dünyada bir şey bizi düşünmeye zorlar. Bu şey bir tanıma nesnesi değil, temel bir *karşılaşmanın* nesnesidir" (1994, 139). Karşılaştığımız şey "bir dizi duygusal tonda kavranabilir: merak, aşk, nefret, ıstırap... Karşılaşmanın nesnesi... duyarlılığı doğurur" (1994, 139). Descartes'm radikal şüphe usulü, felsefenin bir yöntemine yükseltildiğinde, zorunlu ve özsel olanı muhafaza etmek adına olumsal ve arızi olandan sistematik bir biçimde vazgeçmekten ibarettir. Oysa Deleuze için tam da "istemsiz", "gayrimeşru", "rastlantısal" (1994, 139) ve hatta "canavarca" (1995, 6) olan kutlanmalıdır. Bizi düşünceye uyandıran şey "tuhaflık" veya "husumet"tir (1994, 139). Emin olabileceği tek şeyin "*Düşünüyorum o halde varım*" (*cogito ergo sum*) (1979, 101) olduğu sonucuna vardığında, Descartes bir tanıma modeline başvurmakta ve bunu yaparken uyumu ayrıcalıklı kılmaktadır. Tüm yetileri arasındaki uyumu, kendi kavramının birliğinde temellendirmeyi dener.

Deleuze'ün dediği gibi, "Tanıma biçimi" tanınabilir ve tanınmış olandan başka bir şeyi onaylamadı; biçim uygunluklardan başka bir şeyi hiçbir zaman ilhâm etmez" (1994, 134). İnsan Hakları Bildirgesi eşitliği kölelerden esirgediğinde ve onların da kendileri üstünde iktidar kurmuş olanlar kadar uygar olduklarını *teslim etmekte başarısız olduğunda, mesele* onları tamamen insan olarak tanımakta başarısız olmaktı. Öyle görünmektedir ki, kişinin insan sayılması için efendileri taklit eder veya yakınsarken görülmesi gerekirdi. Böylece deri rengi, kendilerini hakiki insanlığın bedenlenişi olarak kabul eden beyazların vücuda getirdiği sözde insanlık idealini Afrikalı-Amerikalı kölelerin temsil edemediğinin bir göstergesi haline geldi. Burada işlemekte olan temsile ve hakikate saldırır Deleuze. Onun için Nietzsche'nin "yanlış hakikat iddialarını eleştirmesi değil, bir ideal olarak hakikatin kendisini eleştirmesi" yerindedir (1983, 95). Hakikati istemek dünyanın karşısına

"başka bir dünya", bir ebedi hakikat dünyası ile çıkmaktır. Bunu yapmak "yaşamın kendisini reddedip kendisine karşı dönmesini" (1983, 96) istemektir. "Yaşamı reddeden kişi azalmış bir yaşam isteyen kişidir; bu tipin gücü ve zaferi, tepkisel güçlerin zaferi ve bulaşmasıdır. Bu noktada tepkisel güçler onları zafere götürecek olan rahatsız edici müttefiki keşfederler: nihilizm, hiçlik istemi [bkz. Nietzsche, 1989]. Hiçlik istemi yaşama ancak tepkisel biçimiyle tahammül edebilir. Hiçlik istemi yaşamın kendisiyle mutlaka çelişmesini, kendisini inkâr edip yok etmesini güvence altına almanın bir yolu olarak tepkisel güçleri kullanan bir istemdir (1983, 96-7).

Descartes'a balmumu örneğini ele alarak geri dönelim. Descartes güvenmeye meyledebileceğimiz tek şeyin, yani duyuların kanıtının güvenilmez sayılması gerektiğini göstermeye çalışır. Yakılmadığında bir kandilin mumu sert, silindir biçimli ve belirgin bir biçimde renklidir; fakat mumu yaktığımda özellikler değişir: Aynı mum yumuşar, hacmi genişler, saydamlaşır. O halde duyularımın kanıtına, görüşümün, dokunuşumun, koku alma, işitme ve tat alma duyularımın bana söylediklerine nasıl güvenebilirim? Mumun, değişimlerine rağmen aynı mum olduğu bilgisi başka bir yerden geliyor olmalıdır. Görünüşe rağmen mumun özdeşliğinin değişmediğini fark etme (tanıma) yeteneğim çeşitli yetiler arasındaki uyumdan türemiştir, "düşünen bir öznenin birliği"ne dayanır ki, bu birlik "özdeşlik formu"nun "zemini"ni sunar (1994, 133). "Öyleyse tanıma, düşünen bir öznenin birliği temeline dayanır; tüm diğer yetiler bu birliğin kiplikleridir. Bir başlangıç olarak, Cogito'nun anlamı budur" (1994, 133). O halde "Tanıma tüm yetilerin, aynı olduğu varsayılan bir nesne üzerinde uyumlu işleyişiyle tanımlanır: Aynı nesne görülebilir, dokunulabilir, hatırlanabilir, hayal edilebilir veya kavranabilir... Descartes'ın balmumu parçası hakkında dediği gibi: Gördüğüm, dokunduğum, hayalimde resmettiğim aynı balmumudur elbette, baştan beri düşündüğüm balmumu parçasının aynısıdır" (1994, 133; Descartes 1979, 155). Düşünmenin duyular üstündeki önceliğini böylelikle tesis etme sürecinde, Descartes yetilerin farklı işleyişlerini birlikte devreye sokar, onlara ayrılıklarını göz ardı eden bir birlik verir.

Felsefe, Deleuze'e göre, düşünme, varlık, kendi gibi kavramların bir şekilde önceden zaten bilindiğini, Deleuze'ün dediği gibi, "Herkes biliyor"u (1994, 30) varsaydığında hata yapar. Spinoza'nın Deleuze'ün düşüncesi için önemi belli olduğuna ve Deleuze "yazarların, şairlerin, müzisyenlerin, sinemacıların, ressamların ve hatta falcıların kendilerinin aslında Spinozacı olduklarını

keşfetmeleri, profesyonel bir felsefecinin bu keşfi yapmasından daha olasıdır" (1988, 129) dediğine göre, "Herkes biliyor" (*Everybody knows*) cümlesinin şair ve müzisyen Leonard Cohen tarafından yazılmış en iyi parçalardan birinden bir alıntı olması da rastlantı değildir belki! Üstelik Deleuze Anglo-Amerikan Edebiyatını Fransız Edebiyatına tercih eder, çünkü Fransızlar çok fazla tarihe takılıp kalmıştır. "Oluşa girmeyi, oluşmayı bilmezler" (Deleuze ve Parnet 2002, 37). Buna karşın, "Amerikan Edebiyatı coğrafi hatlara göre işler: Batıya kaçış... Oluş coğrafidir" (Deleuze ve Parnet 2002, 37). Deleuze ve Guattari felsefi sistemlerde kullanılan metaforlara dikkat ederler, onları özenle tartarlar, zira Deleuze'ün "düşünce imgesi" adını verdiği şeyin üstünde metaforların büyük bir etkisi vardır. Patton'un dediği gibi, "Felsefe tarihinde geçerli olmuş olan ağaç imgesine karşı, düşüncenin bir köksap (*rhizomatic*) imgesini önerirler. Söz konusu düşünce imgesine göre kavramlar hiçbir zaman sabit değildir, sürekli bir akış halinde bulunurlar, bir problemden diğerine geçişte değişikliğe uğratılırlar veya dönüştürülürler" (2000, 16-17). Yapısalcılık "bir noktalar ve konumlar sistemidir, hamleler ve kırıklarla ilerlemek yerine anlamlı olduğu varsayılan kesintilerle işler. Kaçış hatlarını toplumsal bir alanda izlemek, çizmek ve uzatmak yerine saptırır" (Deleuze ve Parnet 2002, 37). Fransızlar "köklere, ağaçlara, muayeneye, ağaçlığın noktalarına, özelliklere bayılırlar" (Deleuze ve Parnet 2002, 37). Deleuze "köksap" imgesini "ağaç" imgesinin üstüne yükseltir (1994, xvii; bkz. Patton, 17).

Köksap modelinde düşünme, ağaç modelinde veya çoğunluğun kabul ettiği şemaya göre düşünmeye karşıt bir biçimde, Braidotti'nin dediği gibi, "her özneyi bir çoğulluk olarak ve çoğul eksenler arasında güçlenmeye teşvik eder" (2002, 74-5). Köksap modeli "içkin bir süreç olarak işler" ve "ağaçlara ve köklere benzemeyen bir biçimde, köksap her noktayı başka bir noktaya bağlar" ve "yalnızca hatlardan yapılmıştır","soykütük karşıtıdır. Kısa süreli hafızadır", "çeşitleme, genişleme, fetih, yakalama, filizlenme yoluyla işleyen... köksap, üretilmesi, yapılması gereken bir haritaya aittir" (Deleuze ve Guattari 1988, 20-21).

Deleuze imgelerini coğrafyadan, doğal öğelerden, manzaralardan, hayvanlıktan alır. Aynı zamanda, "filozofa nasıl filozof olmayacağını öğreten" (1988, 130) Spinoza'nın bir çağrısını izleyerek sanatlardan alır. Spinoza'nın *Etika*'sı (1955) Deleuze tarafından bir "nehir-kitap" (1997, 151) olarak karakterize edilir. "Kavramın söylemi" olarak "uzun, sakin ve güçlü bir nehir"dir (1997, 145). Ama aynı zamanda da *Etika* "bir ateş kitabı"dır (1997, 151). "Kı-

rılmış bir zincir gibi, süreksiz, yeraltı, volkaniktir, kanıtlayıcı öğelerin zincirini, büyük ve sürekli nehir zincirini düzensiz aralıklarla kesintiye uğratmak için çıkagelir (1997, 146). *Etika*'nın V. kitabına da başka bir imge uygun görülmüştür; "havadan yapılmış bir ışık kitabı" (*an aerial book of light*) (1997, 151). O halde bir değil, üç "etik" vardır: Göstergenin etiği, kavramın etiği ve özün etiği; bunlar "köprüler"le birbirine bağlanarak "aynı dünyayı" oluşturur (1997, 151). "Bölgeler", "hareketli köprüler" boyunca "bir kavramın eklemleri", "bitişmeler ve dolambaçlar" vardır (Deleuze ve Guattari 1994, 20: 22). *Etika* bir "beste"dir (1988, 126). Spinoza'nın *Etika*'sı bir nehir ya da –hangi veçhesinin vurgulandığına bağlı olarak– ateş, ışık, müzik ise; kavramlar da "çoğul dalgalar" gibidirler; bir içkinlik düzlemi "tek bir dalga" veya bir "çöl"dür (Deleuze ve Guattari, 1994, 36). Hayvanlaşmak (*devenir animal*) gibi mefhumlar da Deleuze'ün eserini kat eder. Braidotti şunu sorar: "Ya hayvanların nasılı bilmesine (*know how*) kıyasla bilinçli kendi-temsili narsistik sanrılarla tutuşmuş ve kendine saydam olma özlemleriyle körleşmişse?" (2002, 136). Lorraine hayvanlaşmayı hayvanları taklit etmekten ayırt ederek önemli bir noktaya işaret eder. "Hakiki hayvanlaşma, özneyi zaten biçimlenmiş olan bedensel veya kavramsal mantıkların sınırlarında angaje etmek suretiyle bilinçli farkındalığın durağanlıktan çıkmasını sağlar ve özneyi hakikaten yaratıcı bir tepki göstermeye zorlar" (1999, 181-2).

Deleuze ve Guattari'nin "kadınlaşma" (*deveir femme*) (1988, 275-6) tartışması da ünlüdür. Pelagia Goulimari, Deleuze ve Guattari'nin "kadınlaşma" betimlemelerini "bütün oluşlar kadınlaşmayla başlar ve ondan geçerler" iddiasıyla birlikte okumayı önerir (1988, 277). Böylece "feminizmin başka oluş, yani 'kendinden başka, Erkeğin ağacının bir dalından başka, Çoğunluk Yasası'na tabi bir terimden başka oluş arzusunun yolunu açmadaki başarısını tanırlar. İkinci olarak, bu betimlemeler bize, feminizmin bu yolu hem kendi azınlık hareketi hem de diğer azınlık hareketleri için açık tutma tarihsel sorumluluğunu hatırlatmaya yardımcı olur. Böylece 'kadın' evrensel bir gönderilen (*referent*) olma özelliğini bırakır ve kolektif bir gönderme makineleri ve ifade makineleri çoğulluğu haline gelir" (1999,103). Hayvanlaşma ve kadınlaşma *Bin Yayla*'nın 10. bölümünde tartışılan ve belki de diğer Deleuzecü izleklerden daha uzun uzun araştırılmış izlekler olduğu için, burada bu tartışmaları tekrar etmek yerine, okuyucuyu bu konuları ele almış olan Braidotti (2002), Lorraine (1999), Olkowski (2000), Conley (2000) ve Flieger (2000) gibi yazarların eserlerine gönderiyorum.

Tüm kavramların farklı bileşenleri vardır: Yalın bir kavram yoktur (Deleuze ve Guattari, 1994, 19). Descartes'm cogito'sunun, "Düşünüyorum o halde varım"ın üç bileşeni vardır: "şüphe etme, düşünme ve olma" (Deleuze ve Guattari, 1994, 24). Bu bileşenler "yalın *çeşitlemeler*"dir (Deleuze ve Guattari 1994, 20). "Ben" bir yoğunlaşma noktası olarak işler (bkz. Deleuze ve Guattari, 1994, 20). Deleuze'ün psikanalizin otoritesini eleştirmesi onun psikanalizi tamamen reddettiğini göstermez. Tersine, düşüncesinde psikanalizin etkisi barizdir. Örneğin Deleuze'ün "yoğunlaşma" (bkz., Deleuze ve Guattari 1994, 20-1) terimini kullandığı şekilde kullanmış olması, psikanalizin bu terime vermiş olduğu ayrıcalığa bağlıdır. "Her kavram her zaman bir tarihe sahip" olduğuna ve "her kavramda çoğunlukla başka kavramlardan gelen parçalar bulunuyor" (Deleuze ve Guattari 1994, 18) olduğuna göre, mübalağa değildir bu.

"Ben düşünen bir varlığım" kendi kavramını "parçalanmış bir bütünlük" olarak kapatır (Deleuze ve Guattari 1994, 26). Kavramlar köprülerle bitiştirilirler. Descartes'm *Meditasyonlar*'ında "kendi kavramından Tanrı kavramına" "köprü" (Deleuze ve Guattari 1994, 26) Descartes'm, sahip olduğum fikirlerden birinin Tanrı fikri olduğu ve Tanrı kavramının kendisinin zorunlu olarak sonsuzluk fikrini ima ettiği iddiasıdır: "Fikirlerim arasında sonsuzluk fikri vardır" (Deleuze ve Guattari 1994, 26). "Kendi kavramı" gibi, "Tanrı kavramı" da üç bileşene sahiptir – Tanrı'nın varoluşunu kanıtlayan üç ispat. Sıra üçüncü ispata geldiğinde, ontolojik Tanrı ispatı başka bir kavrama, uzam kavramına bir köprü kurar. Böylece Descartes "birbirinden uzaklaşan hatlar"ın bir arada tuttuğu bir tür "kuru-taş duvar" (*dry-stone wall*) inşa eder (Deleuze ve Guattari 1994, 23). Kavramlar birbirinden "ayrılamaz" olan bileşenleri arasında "ileri geri geçerler": Kavramlara "tutarlılıklarını" veren budur (Deleuze ve Guattari 1994, 23).

Kant'ın cogito'su "şüpheyi gereksiz hale getirir" (Deleuze ve Guattari 1994, 31) ve zamanı kendi kavramından söküp atan Descartes'm cogito kavramına meydan okur. Kant, bunu yaparak, yeni bir cogito kavramı yaratır. Kant'm kavramının üç değil, dört bileşeni vardır, bunlardan birisi zamandır, fakat zamanı kendi kavramına sokarak Kant zaman kavramını da değiştirir. Zaman artık ne Platon'da olduğu gibi "önceliğin bir biçimi" (*a form of anteriority*) ne de Descartes'ta olduğu gibi "sürekli yaratıma gönderme yapan yalın bir ardışıklık kipi"dir; şimdi bir "içsellik formu" haline gelir (Deleuze ve Guattari 1994, 32). Zaman artık cogito'nun bir bileşeni haline gelir, halbuki

Descartes onu cogito'dan sürmüştü veya "bastırmıştı" (Deleuze ve Guattari 1994, 31). Cogito yeniden doğmuştur —yeni bir düzlem ve yeni bir problemle tanımlanmıştır. Cogito'nun meydana çıktığı Descartesçı düzlem her açıkça nesnel önvarsayıma meydan okumaktı (bkz. Deleuze ve Guattari 1994, 26). Cogito'nun yanıt verdiği sorun da şudur: "Hangi kavramdan başlayarak hakikat saf öznel kesinlik olarak betimlenebilir?" (Deleuze ve Guattari 1994, 26-7) Kant'ın düzlemi "aşkın"dır (*transcendental*) (Deleuze ve Guattari 1994, 31), fakat o da düşüncenin dogmatik imgesine takılıp kalmıştır.

Filozofların kavramları nasıl yeniden canlandırdıklarını takip etmeye devam edebilirdik. Gerçekten de Deleuze ve Guattari yeni örnekler bulunmasını teşvik ederler (bkz. 1994, 19). Filozoflar kavramları gençleştirdikleri süreçte onları kökensel bir biçimde imzalamış olan filozoflara da meydan okurlar. Örneğin, ânı ve kesintiyi ayrıcalıklı kılma girişiminde Levinas Descartesçı bir zaman kavrayışına geri döner. Levinas her yeni ânın zamana soktuğu yeniliği vurgular, zaman artık her yeni anla birlikte kırılan, kesintiye uğramış ve tekrar kendi üstüne kapaklanan bir zaman olarak kavranmıştır —süreksiz bir süreklilik̇tir. Levinas bir şekilde Descartes'ın her an yeniden yaratılan olarak zaman fikrine yeni bir soluk getiriyorsa bir başka biçimde de Kant'ın özne fikrine yeni bir soluk getirmektedir, bu fikir Levinas'ta Deleuze ve Guattari'nin dediği gibi "bir başka olur" (1994, 32). Levinas için dünyanın merkezinde olan ben değil, Öteki'dir. Filozofun dünyası artık benmerkezci değildir. Kant için özne temsil marifetiyle kendisine bir başka olur, zira zorunlu bir biçimde, "kendi düşünme etkinliğini kendisine bir Başkası (*Autrui*) olarak temsil eder" (32). Levinas için ise zamanın kendisi ötekinden gelir (bkz 1987) ve böyle olduğu için özneyi her an yenileyen (Descartes için olduğu gibi) Tanrı değil, Öteki'dir. Öteki beni yeniden yaratır veya beni yeniden doğurur: Beni kendime başka yapan sonsuz sorumlu olduğum Öteki'dir, (Kant için olduğu gibi) kendimi kendime temsil etme kapasitem değildir. Descartes'ın cogito'su o halde Levinas tarafından yeniden canlandırılan Kantçı bir dolambaç yoluyla kaydırılmış olmaz yalnızca, cogito sistemden tamamen tahliye edilmiştir. Öznenin merkezi artık "düşünüyorum" değildir, ne varlık ne de şüphedir; özne ötekinin başkalığıyla radikal bir biçimde merkezsizleşmiştir. Özne meselesi "Düşünüyorum o halde varım" meselesi değildir artık, kendimi zaten çoktan Öteki'yle ilişkili ve ondan ezelden beri sorumlu olarak keşfetmem meselesidir. Levinas'ın başkalık kavramı, denebilir ki, bileşenleriyle birlikte, yani sorumluluk, sonsuzluk ve za-

manın doğurganlığıyla özneyi olmaktan başka türlü olana doğru yönlenmiş olarak tanımlar. Levinas'ın felsefesinde Bergson'un süreminin ve Heidegger'in Olmak'ının nasıl yeniden ele alınıp tekrar düşünüldüğünü göstermek suretiyle bu tarihin ayrıntıları ortaya çıkarılabilir ve Descartes'tan yirminci yüzyıla dek gelen kavramların tarihinin güzergâhında Bergson'un sürem ve Heidegger'in Olmak kavramlarının kendilerinin nasıl bizzat sahne haline geldikleri ele alınabilir. Veyahut alternatif bir tarihin izleri, belki de Hegel ve Rosenzweig yoluyla sürülebilir. Burada açık olması gereken nokta şudur: Kavramlar bir yanıt vermek için varedildikleri sorunlar tarafından yeniden belirlenirler. Bu sorunlar değiştikçe yeni kavramlar da varedildi, öyle ki, bir bileşen göz önüne alınmazken yeni bir başka bileşen ortaya çıkar—ve bu süreçte kavram yeniden doğar.

Daha önce Deleuze'ün farkı külliyata yeniden yazdığını söyledim: "Felsefede hakiki başlangıç yoktur veyahut hakiki felsefi başlangıç, Fark, kendisinde zaten Tekrardır" (1994, 129). Descartes'ın durumunda, Deleuze onun farkı silmesini, yetileri –sanki kavramak, yargılamak, hayal etmek, hatırlamak ve algılamak düşüncenin ve düşünen öznenin çeşitlemelerinden ibaretmiş gibi– birliğin yeri olan cogito'da temellendirmesine yerleştirir. Deleuze der ki, "'Düşünüyorum' en genel temsil ilkesidir" (138). "Tüm yetilerin birliğinin kaynağıdır: Kavrıyorum, yargılıyorum, hatırlıyorum, algılıyorum, sanki bunlar Cogito'nun dört dalıymış gibi. Fark tam olarak bu dallarda çarmıha gerilmiştir (1994, 138).

Deleuze'ün Spinozacı bakış açısına en azından kısa bir giriş yaptıktan sonra, Gatens'a dönerek bu bakışın feminist ilgi alanlarında yarar sağlayabileceği fikrini sağlamlaştıralım. Gatens'a göre, Deleuze'ün ikici olmayan, hukuki olmayan ve hümanist olmayan bakış açısı bize değerli bir ders verir. İkici bir ontolojiye dayanan ve politik düzenin işlevinin insanın duygulanımlarını ve eğilimlerini denetim altında tutmaktan ibaret olduğunu varsayan Hobbesçu hukuk ve düzen görüşüne tezat oluşturacak bir biçimde, Deleuze Spinoza'yı takip ederek bu modelin ima ettiği gibi bu iki ayrı düzlemin ayrılmasına itiraz eder. Hobbes için kültür ve doğa iki ayrı düzene aittir ve insanlar yasa tanımazlığa meylettikleri ve aralarındaki ilişkiler herkesin herkese savaşına dönüştüğü için hükümet ihtiyacı duymuşlardır. O halde yukarıdan, Tanrı onayıyla hareket eden bir egemen tarafından dayatılan ve normları aşkın olan bir toplumsal sözleşme gerekir. Bunun tersine, Spinoza doğayı başka bir yerden gelen aşkın normlardan ayrı olarak kavramaz. Doğa

ile kültür veya beden ile zihin arasındaki ikiciliklere dayanan görüşe direnir. Deleuze ve Guattari de bir aşkınlık düzlemini bir içkinlik düzleminden ayırt ettikleri halde, "aşkın organizasyon ile içkin tutarlılık düzlemleri arasında bir ikilik olmadığını" savunurlar... İki türden 'şeyler' arasındaki bir ikicilikten değil, bir biraradalığın yüreğindeki bir boyutlar, hatlar, yönler çoğulluğundan bahsediyoruz" (Deleuze ve Parnet 2002, 132-3). Molar ile moleküler arasındaki ayrım, iki farklı bakış noktası sunar: Aşkın bir bakış noktası—örneğin Hobbes'un, politik düzeni yukarıdan niyaz etmenin zorunlu olduğunu düşündüğünde izlediği nokta veya psikanalizin, güdülerin orkestrasını Oidipal üçgenin idare ettiğini dayattığında ya da kadın/erkek sabit ikili karşıtlığı uyarınca işlediğinde izlediği nokta. Gatens'ın dediği gibi, "Aşkınlık düzlemi doğa düzlemini işlevlerine göre tanımlanan cins ve tür (kadın/erkek, insan/hayvan) sabit molar biçimleri içersinde *örgütlemeye* girişir (2000, 61). İçkinlik düzlemi, öte yandan, bir deney düzlemidir; dinamiktir, sabit değildir. Hareketli veya molekülerdir. "Her şey durmak bilmez bir başka şey haline gelme süreci içinde bulunur" (2000, 61).

Spinoza'nın tekçiliği yalnızca tek bir tözün bulunduğu görüşünden müteşekkildir, o buna Tanrı adını verir. Ve bu töz içkin bir biçimde kavranan doğadan başka bir şey değildir. Spinoza için Tanrı, Gatens'ın dediği gibi, "etkin doğanın yaratıcı ve tümüyle içkin gücüdür... yalnızca bir tek içkin töz vardır ve insan, doğanın düşünce ve uzam sıfatlarının bir kipidir. Bilgi veya düşünce gücü bizim en güçlü duygulanımımızdır ve varolan her şey varlığında sebat etmeye çabalar" (2000, 60). Spinoza'nm görüşü uyarınca insan bedenleri diğer bedenlere göre özellikle ayrıcalıklı değildir: "bir beden herhangi bir şey olabilir; bir hayvan olabilir, bir sesler bedeni, bir zihin veya bir fikir; dilsel bir külliyat, toplumsal bir beden, bir kolektif olabilir" (Deleuze 1988, 127). İnsan özgürlüğü esasen üzüntülü değil, sevinçli duyguları uyandıran karşılaşmaları seçme meselesidir. Bu, cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti düşünmeyi kolaylaştırır; öyle ki, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk "moleküler bileşimler" olur (Gatens 2000, 65). Aklı bedensiz ve bedenleri özleri itibarıyla edilgin olarak inşa etmek yerine, "insan dinamik ve içsel olarak bağlantılı bir bütünün parçası olarak kavranmıştır" (Gatens 2000, 60-61) ve "beden çevresiyle sürekli bir alış veriş içinde bulunur. Spinoza bedeni değişken, içsel bağlantıların bir ağı, bir çoğulluk olarak anlar" (Gatens 2000, 61). "Spinoza için beden ve zihin zorunlulukla birbiriyle uyumlu bir biçimde etkilenir veya eylerler" (Gatens 2000, 61).

Bedenlerin –ister fiziksel ister kurumsal olsunlar– karmaşık bütünler oldukları, farklı güçlerin bu bütünlerde kesiştiği ve cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının yalnızca molar olanın terimleriyle değil, moleküler olanın düzeyinde düşünülmesi gerektiği fikri, feminizm için verimli bir fikirdir. Bu bize, cinsiyet farklılığının diğer farklılıklar üstüne çıkarılarak ayrıcalıklı kılınmasından kurtulma imkânı tanır ve feminist kuramı, olması gerektiği gibi, politik söylemin içine yerleştirmemize izin verir — böylece toplumsal cinsiyet araştırmalarının akademik ve havai (*ethereal*) ortamında politik söylemden koparılmasını önler. Irk, sınıf, etnisite, din, yaş, cinsellik, örneğin kurumsal bir bedenin farklı görünümleri veya veçheleridir. Bu veçheler bazı noktalarda birbirine doğru yaklaşırlar veya kaynaşırlar, bazı tarihsel anlarda bazı bedenlerde kristalleşirler veya iktidarın bazı şekillenişlerini vücuda getirirler. Tikel bir tarihsel ve politik eklemlenişte, bir dizi güç bedenleri belli biçimlerde temsil etmek amacıyla aynı noktada buluşmak için birbirine yaklaşır. Örneğin koyu deri rengine sahip, etkin, genç bedenler, belli bir biçimde ırklılaştırılmış ve erilleştirilmiş bedenler, havaalanı güvenliğini düzenleyen iktidar rejimlerine uygun bir tarzda, belli bir molar tipin içinde sınıflandırılmaya yatkın olacaklardır. Bu şüpheyi üreten politik ve duygulanımsal güçler (tekil ve kendine has bir tahakküm, paranoya ve korku karışımı) zayıflar veya yeni çizgiler kazanır, bu sefer yeni bedenlere şüpheyle bakılacaktır. Örgütleyici ilke başka bir şeye dönüşecektir – az ya da çok diktatörce, az çok Amerika'nın Irak savaşıyla ve ondan sonra dünyanın başka yerlerinde yaşanmış olan terörist saldırılarla bağlı bir şey. Bush yönetimi Cindy Sheehan'ın kamunun dikkatini çektiği konuları, onu güvenilmez, duygusal, denetimden çıkmış bir anne; acısı anlaşılır, fakat akıldışı olan bir şehit annesi olarak resmetmek suretiyle uzunca bir zaman marjinalleştirebilmiş olmaktan memnundu. Kamuoyu değişmeye başladığında, Sheehan'ın savaşa itirazının acılı bir kadının marjinalleşmiş, anormal, duygusal sızlanmalarından ibaret olmayıp aslında çoğunluğun fikrini temsil ettiği anlaşılınca, onun görüşlerini denetimden çıkmış, vatanını sevmeyen bir kadının görüşleri olarak aşağılamak ve küçümsemek de zorlaştı. Daha büyük bir tehdit haline geldi. Yönetimin Sheehan'ın savaşa itirazıyla baş etme biçimine bakarsak toplumsal cinsiyet stereotiplerine bu durumda nasıl bir rol oynatılmış olduğunu açıkça görebiliriz.

Feminist kuramcılar Deleuze ve Guattari'nin deneysel ve olumlayıcı felsefesini Beauvoir gibi filozofların yenileyici okumalarını üretmek için kul-

landılar (bkz. Secomb, 1999). Braidotti (1991, 1994, 2000), Lorraine (1999) ve Olkowski (2000) gibi birçok feminist kuramcının Irigaray ve Deleuze'ün eserleri arasında ikna edici paralellikler ortaya çıkardıklarını da kaydetmeye değer. Deleuze ve Guattari'nin felsefe tarihinin geleneksel bir biçimde işleyişine meydan okumaları feminizme yeni bir soluk getirmiştir. Deleuze Spinoza için şöyle der: "Spinoza bana, başkalarının verebildiğinden çok daha fazla, beni arkamdan iten bir rüzgâr vermiştir" (Deleuze ve Parnet 2002, 15). Aynı şeyi Deleuze ve Guattari ile feminist kuram arasındaki ilişki için de söyleyebiliriz; Deleuze ve Guattari'nin felsefi katkıları en orijinal ve ilginç feminist kuramcılara ilham vermiştir ki, bunlara Gatens ve Braidotti de dahildir.

*İngilizceden Çeviren: Zeynep Direk**

* Bu çeviri projesini destekledikleri için Galatasaray Üniversitesi Proje Araştırma Fonu'na teşekkür ederim.

Kaynaklar

Anderson, Benedict, 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York: Verso.

Beardsworth, Sara, 2004, *Julia Kristeva: Psychoanalysis and Modernity*, Gender Theory series, ed. T. Chanter, Albany, New York: State Univeristy of New York.

Benjamin, Jessica, 1990, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination*, Londra: Virago.

Benjamin, Walter, 1968, The work of art in the age of mechanical reproduction, *Illuminations: Essays and reflections*, (ed. Hannah Arendt), New York: Schocken Books.

Braidotti, Rosi, 2002, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Londra: Polity.

—. 2000. *Teratologies*. In *Deleuze and Feminist Theory*, (ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook), Edinburgh: Edinburgh University Press.

—. 1991, *Patterns of Dissonance*, Çev: Elizabeth Guild, Cambridge: Polity.

—. 1994, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

Bray, Abigail, ve Clare Colebrook, 1998, The Haunted Flesh: Corporeal Feminism and the Politics of (Dis)Embodiment, *Signs*, 24 (1): 35-67.

Brennan, Teresa, 1993, *History after Lacan*, Londra: Routledge.

Butler, Judith, 1993, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.

Butler, Judith, 1993, *Bodies that matter. On the Discursive Limits of "Sex."*, New York: Routledge.

Chanter, Tina, 1995, *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*, New York: Routledge.

Colebrook, Clare, 2000, Introduction, In *Deleuze and Feminist Theory*, (ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Conley, Verena Andermatt, 2000, Becoming-Woman Now. In *Deleuze and Feminist Theory*, (ed. Ian Buchanan ve Clare Colebrook), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Deleuze, Gilles, 1997, *Essays: Critical and Clinical*, Çev: Daniel Smith ve Michael A. Greco, Mineapolis: Univeristy of Minnesota Press.

—. 1995, *Negotiations, 1972-1990*, Çev: Martin Joughin. New York: Columbia University Press.

—-. Deleuze, 1994, *Difference and Repetition*, Çev: Paul Patton, New York: Columbia University Press.

—-. 1992, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, Çev: Martin Joughin, New York: Zone Books.

—-. 1988, *Spinoza: Practical Philosophy*, Çev: Robert Hurley, San Francisco: City Lights Books.

—-. 1983, *Nietzsche and Philosophy*, Çev: Hugh Tomlinson. Londra: The Athlone Press.

Deleuze, Gilles ve Félix Guatarri, 1994, *What is Philosophy?* Çev: Hugh Tomlinson ve Graham Burchill, New York: Columbia University Press.

1988, *A Thousand Plateaus: Capitalism & Schizophrenia*, Çev: Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Deleuze ve Clare Parnet, 2002, *Dialogues II*. Çev: Hugh Tomlinson ve Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press.

Derrida, Jacques, 1997, Choreographies: Interview with Christie McDonald. *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, (ed. Nancy J. Holland), Re-reading the Canon series, (ed. Nancy Tuana), University Park: Pennsylvania University Press.

Derrida, Jacques, 1982, *Margins of Philosophy*, Çev: Alan Bass. Chicago: Chicago University Press; *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972.

—-. 1981b. *Positions*, Çev: Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press.

Descartes, René, 1979, *The Philosophical Works of Descartes*, Çev: Elizabeth S. Haldane ve G.R.T. Ross, C. 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Diprose, Rosalyn, 1994, *The Bodies of Women: Ethics, Embodiment and Sexual Difference*, New York: Routledge.

Feder, Ellen K. ve Emily Zakin, 1997, Flirting with the truth: Derrida's discourse with "woman" and wenches, *Derrida and Feminism: Recasting the Question of Woman*, (ed. Ellen K. Feder, Mary C. Rawlinson, ve Emily Zakin), New York: Routledge.

Ferrell, Robyn, 1991, The passion of the signifier and the body in theory, *Hypatia* 6 (3): 172-84.

Flieger, Jerry Aline, 2000, Becoming-Woman: Deleuze, Schreber and Molecular Identification. In *Deleuze and Feminist Theory*, (ed. Claire Colebrook and Ian Buchanan), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Freud, Sigmund, 1953, Beyond the Pleasure Principle, *The Standard edition of the complete psychological works*, Çev: James Strachey, C. 18. Londra: Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.

Gatens, Moira, 2000, Feminism as "Password:" Re-thinking the Possible with Spinoza and Deleuze, *Hypatia*, 15 (2): 59-75.

Gatens, Moira, 1996, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, New York: Routledge.

Gatens, Moira ve Genevieve Lloyd, 1999, *Collective Imaginings: Spinoza, Past and Present*, New York: Routledge.

Goulimari, Pelagia, 1999, *A Minoritarian Femnism? Things to Do with Deleuze and Guattari*, *Hypatia*, 14 (2).

Grosz, Elizabeth A., 1994, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.

Grosz, Elizabeth, 1997, Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference. In *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*, (ed. Nancy J. Holland), Re-reading the Canon series, ed. Nancy Tuana. University Park: Pennsylvania University Press.

Hegel, G.W.F., 1977, *The Phenomenology of Spirit*, Çev: A. V. Miller, Oxford: Clarendon Press.

Irigaray, Luce, 1985, *Speculum of the other woman*. Çev: Gillian C. Gill. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Irigaray, Luce, 1985, *This Sex Which Is Not One*, Çev: Catherine Porter and Carolyn Burke, Ithaca, New York: Cornell University Press.

Kristeva, Julia, 1987, *Tales of Love*, Çev: Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press.

—-. 1984, *Revolution in Poetic Language*, Çev: Margaret Waller, New York: Columbia University Press.

Lacan, Jacque, 1977, *Ecrits: A selection*, Çev: Alan Sheridan, Londra: Tavistock publications.

Levinas, Emmanuel, 1987, *Time and the Other* [and additional essays], Çev: Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.

Lorraine, Tamsin, 1999, *Irigaray and Deleuze: Experiments in Visceral Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press.

Mclane, Janice, 2003, *Starving for Power: Websites as Public Anorexia*, Conference Presentation at the State University of New York, Celebrating Thirty Years of Stony Brook Philosophy Doctorates, October 8-11, 2003.

McClintock, Anne, 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge.

Mullarky, John, 1997, *Deleuze and Materialism: One or Several Matters?* South Atlantic Quarterly, A Deleuzian Century? Special issue (ed. Ian Buchannan), 96 (3): 440-63.

Olkowski, Dorothea, 2000, *Body, Knowledge and Becoming-Woman: Morpho-logic in Deleuze and Irigaray*, In *Deleuze and Feminist Theory*, (ed. Ian Buchanan ve Claire Colebrook), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Patton, Paul, 2000, *Deleuze & the Political*, Thinking the Political, (Series eds. Keith Ansell-Pearson ve Simon Critchley), Londra ve New York.

Scott, Joan W., 1988, Deconstructing Equality vs. Difference: Or, The Uses of Postructuralist Theory for Feminism, *Feminist Studies* 14 (1) Spring: 32-50.

Secomb, Linnell, 1999, Beauvoir's Minoritarian Philosophy, *Hypatia*, 14 (4): 96-113.

Spillers, Hortense, 1997, All the things you could be by now if Sigmund Freud's wife was your mother, In *Female Subjects in Black and White. Race, Psychoanalysis, Feminism*, (ed. Elizabeth Abel, Helen Moglen ve Barbara Christian), Berkeley: University of California Press.

Spinoza, Benedict de, 1955, On the Improvement of the Understanding, The Ethics, Correspondence, Çev: R. H. M. Elwes, New York: Dover Publications.



Julia Kristeva

söyleşi

Feminizm, Sanat, Deleuze ve Darwincilik

ELIZABETH GROSZ İLE BİR SÖYLEŞİ*

"Temsil"den "Farklılaşan Maddeselliğe"

Katve-Kaisa Kontturi & Milla Tiainen: Çağdaş feminist kültür kuramı ve sanat eleştirisinde temsil mefhumunun hâkim hatta belki de hegemonyacı denebilecek kavramsal ve pragmatik bir rolü var. Temsil fikri kavramsal bir değişimin gerçekleşmesine olanak tanıdı; toplumsal pratiklerin gerçekliği nasıl yansıttıklarını düşünmek yerine, şimdi temsil edimlerinin bu gerçekliğe nasıl müdahale ettiklerini ve onun kuruluşuna katkıda bulunduklarını ele almak mümkün hale geldi. Bir kere, temsil kuramları, sanatın, sanatçının kendi içine kapalı ruhunun bir ürününden ibaret olmadığının, hem politik hem de kolektif bir süreç olduğunun görülmesine ve bu görüşün dile getirilmesine yardımcı oldu. O halde, temsil kavramı, kendi tarzında, temel olarak paylaşılan, hareketli ve açık uçlu bir gerçekliği ima eder. Bu bakımdan, feminist kuramsallaştırma ve politika için etkili bir araç olmuştur. Bununla beraber, sizin felsefi projeniz temsile bu "ana akım" yaklaşımdan gitgide uzaklaşıyor gibi görünmektedir. Özellikle son kitaplarınız, feminist kuramın ve kültür kuramının ajandasına "gerçek"i yeniden sokmuştur. Temsilin dünyayı biçimlendiren tek güç olduğu fikrinden doğan sorunlara da işaret ettiniz. Tabiri caizse, "yeni gerçekçi" dönüşün,

* Bu söyleşi, 18-19 Mayıs 2007'de Finlandiya, Turku'da yapılan "Rahatsız Edici Farklılıklar: Feministlerin Kimlik, Yer ve İktidar Okumaları" ("Disturbing Differences: Feminist Readings of Identity, Location and Power") başlıklı konferans sırasında gerçekleştirilmiştir. Elizabeth Grosz bu konferansta Deleuze ve feminizm üzerine bir tebliğ sunmuştur.
Bu söyleşi sürecinin çeşitli aşamalarında yardımını bizden esirgemeyen meslektaşımız Ilona Hongisto'ya (Medya Çalışmaları Bölümü, Tutku Üniversitesi, Finlandiya) teşekkür ederiz.

temsil fikrinde gizli olan sınırlandırmalara ve açmazlara verebileceği tepkiyi nasıl betimlersiniz?

Elizabeth Grosz: İlkin, konumumun gerçekçi veya yeni gerçekçi olmadığını söylemek isterim çünkü bunlar bilgi kuramına ait konumlardır; bilenin bilinenle ilişkisini belirtirler bir biçimde. Ve bilgi kuramıyla çok ilgilenmediğime göre kendimi gerçekçi olarak adlandırmayacağım, buna rağmen kendimi "maddeci" olarak adlandırıyorum.

Temsil kavramı iki anlama gelir: Farklı bir biçimde yeniden mevcut kılmak ve bir şeyin gıyabında ve onun yerine hareket etmek. Temsil, genel olarak, dünyadan çerçevelenmiş bir ayrılma olarak anlaşılır, fakat bu ayrılma dünyayla ya doğruluk (bilim) aracılığıyla ya da zihinde uyandırma (sanatlar) yoluyla ilişki kurar. Temsil bir özne ile bir dünyanın bir dolayımıdır ve çoğunlukla öznelerin bir dünyayı ve kendilerini inşa etmek için kullandıkları şey olarak anlaşılır. Ben gerçeğin kendisinin dinamik gücüyle, gerçeğin temsili nasıl etkin kıldığıyla ve gerçeğin içinden neyin temsil tarafından yakalandığıyla çok daha fazla ilgileniyorum.

Sanat tarihi ve sanat eserleri gerçeğin temsilleri olarak anlaşılmak yerine, gerçekle, dünyada bulunan maddi güçlerle yapılan deneyler olarak anlaşılabilir. O halde sanatçıların yaptığı şey, dünya üzerinde de etkiyen bu güçlerden nitelikler yaratmaktır. Sanat bizim niteliklerle deney yaptığımız yerdir. Bilim ise niceliklerle deney yaptığımız yerdir. Her biri gerçeği ele almaya çalışır, ama onu farklı bir yolla ele almaya çalışır. Şimdi bana öyle geliyor ki, kültür çözümlemesi ve sanat kuramları ve temsil kuramları, uyumlu kıldıkları ve dünyada serbest bırakıp harekete geçirdikleri güçlerin, ilksel maddi güçlerin terimleriyle anlaşılabilirler.

K.K. & M.T.: Aynı geniş izleği takip ederek devam edelim: En son kitaplarınız, *Zamanın Çentiği* (2004) ve *Zaman Yolculukları* (2005) gerçeği değişebilir kılanın sadece anlamlar olduğu –yani, sembolik ve semiotik düzenlemeler olduğu– fikrinin güçlü bir eleştirisini sunuyor. Argümanınızı kabaca özetlersek, bu duruş maddesellik ve doğa alanlarını marjinalleştirmiştir; etkin ve dönüştürücü bir kültür kavramı, doğayı hareketsiz ve dilsiz olarak ele alarak özselleştiren bir doğa mefhumuna dayanır gibi görünmektedir. "Anlam" üzerine yapılan vurgunun nasıl feminist eleştirinin sınırlarını belirlediğini ve aynı zamanda da onu kısıtladığını anlatabilir misiniz?

E.G.: Feministlerin temsil sorusuyla ilgilenmelerinin başlıca sebebi, fe-

minizmin, kadınların hâkim kültürel temsillerin dışında bırakıldığı anlayışından doğmuş olmasıdır. Feministler, 1950'lerden kalan yapısalcı kuramları geliştirmişlerdi ki, bu kuramlar anlamın anlamlılığı, anlamın gerçeğe göre ilkselliği fikriyle bağlantılıydı. Gerçek her zaman temsille dolayımlanmıştır. Hakkında konuştuğumuz gerçek ne olursa olsun, bu gerçek zaten çoktan temsil edilmiştir. Bu açıkça Judith Butler'ın konumudur ve yalnızca yapısalcılara bağlı değildir, öncelikle dekonstrüksiyona varan yapısalcılık sonrası düşüncelere bağlıdır. Derrida'nm söylediği şey bir metnin dışının olmadığı, her metnin bir bakıma dünyayı, dünyanın zemini olarak kapladığıdır. Hem Derrida hem de Butler Saussurecü bir iddiaya dayanır ve onu geliştirirler. Bu iddiaya göre, özelde dilin, daha genel biçimde de temsilin hem zihne hem de gerçeğe dayattığı bölmeler olmaksızın ne bir kavramsal aygıtımız ne de gerçekliğe bir erişimimiz olabilir. Saussure, Butler ve Derrida ve onları takip eden gelenekler temsili mümkün ve değişebilir kılan maddi güçleri karartırlar.

Bu maddi güçler farklı bir doğa kavrayışıyla bağlıdır. Doğa temel olarak statik değil, dinamiktir. Ve doğa yalnızca yaşamı değil gerçeği de sürekli bir biçimde dönüştürendir. Şimdi, dinamik bir doğa mefhumumuz varsa, temsilin dünyayı dinamikleştirmesine ihtiyacımız yoktur, dünya çoktan dinamikleşmiştir. İhtiyacımız olan şey temsillerin dünyayı yavaşlatması, dünyayı geçici olarak anlaşılır, tutarlı kılmasıdır. Dolayısıyla temsil, inşa edici bir rol oynamaktan çok daha olumsuz bir rol oynamaya başlar. Amacı yavaşlatmaktır, şeylerin sürekli bulanık kalan anahatlarım belirginleştirmektir. Gerçeğin ve düşüncenin saf farklılıklardan yapılmış olduğunu, bunlarda özdeşliklerin bulunmadığını söyleyen Saussure'ün kendisiydi, ki ben de bu iddianın doğruluğunu kabul ederim.

Doğa veya maddesellik özdeşliğe sahip değildir, sürekli değişiyor, sürekli yeni olarak yüzeye çıkıyor olmaları anlamında. Dinamik bir doğa mefhumuna sahip olduğumuzda, kültür doğayı canlandıran şey olarak görülemez. Doğa zaten canlıdır ve kültür enerjisini doğadan alır. Demek ki, kültür doğanın dönüştürülmesi değildir: Kültür doğanın meyve vermesi, doğanın şahikasıdır. Kültür artık sırf insani veya mükemmel bir dilsel yaratım olarak anlaşılamaz. Kültür hayvandan ödünç alır. Açık uçlu bir doğa olmaksızın kültür olamazdı. Sanat tarihi veya sanat kuramı kadar kültürel olarak özgül bir alanın, doğal dünyaya borcu sınırsızdır ve bu dünya hakkında uygun bir biçimde konuşabilmeye henüz yeni yeni başlamaktadır. Aynı şey politika için

de geçerlidir. Politika, doğanın, tikel bağlamlarda ve tikel coğrafyalarda, tikel biçimlerde kanalize olan enerjilerinden ve güçlerinden türer.

K.K. & M.T.: Feminizm(ler)in Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin görüşlerinden faydanalanacağını, özellikle de onların, dünyanın sürekli bir oluş halinde, tüketilemez bir farklılaşma halinde bulunduğunu söyleyen temel öncülünden faydalanacağını yazdınız defalarca. Bu meyanda, zamansallığı yeniden kültür çözümlemesinin içine sokmak sizin merkezi meseleleriniz arasında gibi görünüyor. Özellikle de *Zamanın Çentiği* bunu kapsamlı bir biçimde ele alır. Son zamanlarda, kamunun evrim kuramının yaratıcısı olarak tanıdığı Darwin'in eserleriyle de uğraşıyorsunuz. Darwin'in eserlerinde "oluş" ve "farklılaşma" mefhumlarına ne olduğunu belirtebilir misiniz? Bunun yanı sıra, bilindiği gibi, feminist düşünürler Deleuze ve Guattari hakkındaki güçlü şüphelerini dile getirdiler, hatta Darwin hakkındaki şüphelerini daha da çok ifade ettiler. Bunun ışığında bu düşünürlerin projeleri feminist cinsiyet farklılığı kuramlarına ne fayda sağlayabilir? Onların eserleri, feminist sorgulamaları cinsiyet farklılığına ve cinsiyet farklılığı anlayışlarına doğru nasıl yeniden yönlendirebilir?

E.G.: Darwin'in ilk oluş kuramcısı ve ilk büyük farklılaşma kuramcısı olduğunu düşünüyorum. Darwin belki de tüm yorumcularından daha zengin ve daha ilginçtir. Darwin'in eserleri inanılmaz zengin ve açık uçludur. Ve feministler, doğa veya biyoloji kavramı endişelendirici olduğu için, biraz da budalaca bir biçimde, bu eseri ihmal etmişlerdir. Darwin'in bize sunduğu yaşam mefhumu yalnızca açık uçlu değildir, gelecekteki, şimdiki zamanda öngöremeyeceğimiz güçlere yönelmiştir. Bu evrim kuramı, tüm yaşamın açık uçlu olduğunu, yönünün öngörülebilir olmadığını, insanın hayvanın gelişiminin beklenmedik bir sonucu olduğunu ve insanın evrimin gelişiminin son aşaması olmayabileceğini ileri sürer; kısacası, bir oluş kuramı, oluşun ilk bilimsel öngörüsünü içerir. Darwin bilimin tarihsiz işleyemeyeceğini açıkça ortaya koymuştur. Tarihi geri çevrilemez bir faktör olarak biyolojiye soktu ki, bu fiziğin ve kimyanın henüz yakalayamadığı bir şeydir. Yaşama karşı sempatik bir bilim, zamansallığı ve süremi içermelidir. Feminizmin merkezi derdi olan cinsiyet farklılığının, yaşamın gelişmesinin hareket ettirici mekanizması olduğunu da açıklığa kavuşturdu. Darwin'in kurduğu varsayıma göre, yeryüzünde yaşamın gelişimi içinde belli bir anda, yaşam azami biyolojik farkı vücuda getirmek için bu parlak makineyi icat etti. Keşfedilen cinsel seçimdi (*sexual selection*). Başka bir deyişle, her türün be-

densel olarak birbirinden farklı olan ve üreme (*reproduction*) görevleri itibarıyla farklılaşan iki varlığa bölünmesi. Bu yeryüzündeki yaşamın anlık bir keşfiydi ve hayvanların bitkilerden farklılaşmasından çok önce meydana geldi.

Darwin türlerde cinsel ikiye bölünmenin (*bifurcation*) olduğu yerde, tek bir cinselliğe bir daha geri dönülmediğini gösterir. İki cinsiyet bölündükten sonra birbirinden gitgide farklı hale gelirler; zira her kuşak her çiftin farklılığının bir bileşimdir (*combination*). Her kuşak ebeveyninden zorunlu bir biçimde farklıdır. Darwin'in keşfettiği şey, biyolojik farklılığı meydana getiren makinenin ta kendisinin cinsiyet farklılığı olduğuydu. Bu Irigaray'ın eserini besler ve cinsiyet farklılığının ontolojik statüsü üstüne çok ikna edici ve güçlü bir argüman oluşturur.

Sınıf farklılığının ve belki de ırk farklılığının tarihsel olduğunu kabul edebileceğimiz açık; fakat cinsiyet farklılığı ontolojiktir, insanın ortaya çıkmasının koşuludur. Irk farklılığı yalnızca cinsiyet farklılığı sayesinde patlak verir ve sürer. Irk ebeveyn kuşağının cinsel çekiminin ve üremesinin (*procreation*) tam bir ölçüsüdür. Irk cinsiyete indirgenebilir değildir fakat ırksal ilişkiler cinsel ilişkilerin bir ifadesidir. Politik olarak nasıl tanımlandıkları başka bir meseledir, ben şimdi bunun hakkında biyolojik düzeyde konuşuyorum. Ama biyolojik olarak ırk cinsel çekimin bir etkisidir ve sınıf çok çok dolaylı bir etkidir, tıpkı cinsel çekimin açık uçlu bir etkisi gibi, etnisite, coğrafya ve insan yaşamını tanımlayan tüm diğer tikellikler gibi.

Feministler Darwin'le ilgilenmeli. Toplumsal biyoloji ve yeni-Darwincilikle uğraşmakta isteksiz davranmalarını anlıyorum, çünkü bunlar derin bir biçimde anti-feministtir. Fakat Darwin'in, tıpkı Freud gibi, feministlere büyük bir potansiyel sunduğunu düşünüyorum.

K.K. & M.T.: Deleuze ve Guattari'nin aynı izleklerle nasıl uğraştıklarını biraz daha geliştirebilir misiniz?

E.G.: Deleuze ve Guattari'nin Darwin'den doğrudan etkilenip etkilenmediklerini bilmiyorum – evrim sözcüğünü kullanmakta isteksiz davranma eğilimindeler. *Bin Yayla*'da "evrim" (*evolution*) sözcüğünü değil, "içe bükülerek çetrefilleşme" (*involution*)* sözcüğünü kullanıyorlar. İki yaşam

* *Involution* sözcüğü çetrefilleşme, muğlaklık, giriftlik, karışıklık anlamında kullanıldığı gibi büzülme, ilk durumuna geri dönme anlamına da gelir. Botanikte bir organın veya parçanın kıvrılması, bükülmesi; biyolojide gelişememe, dumura uğrama, fizyolojide uzvi gerileme, çöküntü anlamlarını taşır (çn).

biçiminin birlikte evrimi (*co-evolution*) gibi şeylerden çok bahsediyorlar, orkide ve eşek arısı veya kene ve memeli hayvan gibi. Ve bu mefhumun çok ilginç olduğunu düşünüyorum; doğrudan bir biçimde Darwinci değildir, fakat Darwin'in eserini takip etmiş olan bir biyologlar dizisinin eserlerinden türemiştir. Deleuze, başlıca araştırma kaynakları, Nietzsche ve Bergson öncelikle Darwinci olduğu ölçüde Darwin'den dolaylı bir biçimde etkilenmiştir. Deleuze ve Guattari, Darwinciliği rahatsız etmek isterler. Toplumsal biyologlara ve Konrad Lorenz gibi saldırganlık kuramcılarına benzemeyen bir biçimde, açık uçlu, belki de hatta *queer* bir Darwinciliğe ilgi duymuşlardır.

Sanat, Bedenlilik ve "Yeni"nin Politikası

K.K. & M.T.: Feminist Sanat Eleştirisi, son yirmi yıldır, sanat eserlerinin üretmiş, ayakta tutmuş veya yerinden etmiş olabileceği kimlik ve iktidar temsilleriyle meşguldü. Kesişimsellik (*intersectionality*) –yani çeşitli etnik, cinsel, dinsel ve diğer toplumsal eksenlerin meydana getirdiği kavşaklarda sanatsal temsillerin ortaya çıkması– bu araştırmanın bir başlangıç noktası olmaya devam etmekte. Feminist sanat araştırmacıları olarak "içkinlik", "aşkınlık" gibi mefhumların yaptığımız feminist çözümlemeleri nasıl yeniden yönlendirebileceğini merak ediyoruz. Bu mefhumlardan faydalanarak sanat hakkında hangi yeni sorular dile getirilebilir?

E.G.: Kesişimsellik kavramını çok sevmiyorum, tersine özgüllük veya tikellik kavramıyla, ırk, sınıf, etnisite, din, cinsel yönelimin karmaşıklıklarıyla ve onlarda zaten sıkıştırılmış olanla ilgileniyorum. Sanatı temsili değil de, madde ve doğayı kullanarak nasıl yeniden düşünebiliriz? Feminist sanat artık sessiz, unutulmuş ve dışlanmış kadınları temsil etmeyi hedeflemiyor. Bu çok dar bir sanat kavrayışı. Fakat Judy Chicago'nun *Dinner Party*'sinde görülebileceği gibi, feminist sanatın erken dalgalarına hâkim olan kavrayışlardan biri buydu. Burada feminist sanatın hedeflerinden biri, unutulmuş kadınları temsil etmek, ana akım temsilin dışında bırakılmış kadınlara ışık tutmaktı. Fakat şimdi soru şudur: Feminist sanatın görevi artık sessiz ve unutulmuş kadınları temsil etmek değilse, ötekini değil, kendinde bir şeyi temsil etmekse feminist sanat ne yapacaktır? Feminist sanatın yolunu önceden çizmek istemem, bir feminist sanatçı değilim ben. Feminist sanat feminist sanatçılar ne kadar açık olmasını istiyorlarsa o kadar açıktır. Feminist sanat artık sanatçının olmayan bir mıntıkayı temsil etmez.

Feminist sanat kendisine amacının ne olduğu sorusunu sormalıdır: Hâkim veya ataerkil sanat biçimlerini sorunsallaştırmak mı? Eğer durum buysa, o halde bu işlevini, basit bir biçimde kadınlara yönelterek değil, doğrudan kadınları ima etmeyen maddesellik sorularına yönelerek yerine getirebilir. Bir feminist olarak yaratmak, bestelemek ne demek, eğer bu artık kadın bir izleyici kitlesine hitap etmek, bir biçimde kadınlara bağlı "içerik" yaratmak anlamına gelmiyorsa? Sanat yalnızca bir eleştiri olarak çalışmaz, dolayısıyla feminist sanatçıların karşı karşıya kaldıkları soru nasıl kendi ayakları üstünde duran, kendi yaşamı olan ve başka insanlara bir şeyler söyleyen bir eser üretebilirim sorusudur. Kimse bu soruya tikel eserden evvel bir yanıt veremez, ama sahiden sanatsal olan soru bu materyele söylemesini istediğim şeyi nasıl söyletebilirim sorusudur. Ve bu yalnızca bir temsil sorusu değildir. Bu bir biçim ve maddesellik sorusudur.

K.K. & M.T.: Şimdiye dek, feminist kuramın sanat araştırmasına başlıca meydan okuması, kabul ettiği "akıntıya karşı okuma" pratiklerini benimsemesiydi; yani eski ustaların resimlerinden reklam ve çağdaş sanata kadar geniş bir yelpaze içinde verilen sanat nesnelerinin kasıtlı olarak sapkın yorumlarını yapmayı sürdürmekti. Sanat eserlerine ilişkin olarak son zamanlarda yapılmış feminist çözümlemeler sıklıkla okuyucunun veya izleyicinin rolünü vurgular; onun toplumsal-tarihsel ve politik konumlanışına çok büyük dikkat sarf edilmiştir. Okuyucu veya izleyici ile sanat eseri arasındaki ilişki, sanata "içkinlik" ve "maddesellik" açılarından yaklaşıldığında nasıl yeniden şekillendirilebilir size göre?

E.G.: Okuyucunun feminist sanatın nesnesi olduğundan emin değilim. Bu sanatı sanat yapanın ne olduğu sorusudur ki, çok çok önemli bir soru. Okuyucuyu veya izleyiciyi sanatın hakkında konuştuğu nesne yapmaya isteksizim. Zira izleyici şimdi ve burada mevcut olandır ve izleyici sanat eserinin üretilmesi karşısında her zaman biraz şaşırmıştır. İzleyici bir sanat eserinin şimdisidir; ve en iyi halinde, sanatın her zaman gelecekten bahsettiğini düşünüyorum. Sanat tarihine bakarsanız, her büyük deneysel yeniliğin sanat izleyicisinde büyük bir dargınlık yaratmış olması manidardır. Bu ufak isyanları yaratan yalnızca sanat alanıdır; örneğin ondokuzuncu yüzyılda akademik resmin normları bir biçimde ihlal edildiğinde. Feminist sanatın hatalarından birisi, sanatı veya edebiyatı okuyucuları tarafından alımlanmasına ve yorumlanmasına indirgemiş olmasıdır. Sanatçının özerk olduğunu söylemek istemiyorum, izleyicinin konu dışı (*irrelevant*) olduğunu da söyle-

mek istemiyorum, sanat eseri özerk bir nesnedir ve ne ürettiğine bağlı olarak ayakta kalır, bir izleyici kitlesi tarafından anlaşılsa da anlaşılmasa da.

Sanatta iki şeyden söz edilebilir, sanat alanı, bir başka deyişle sanat tarihi, sanatın geçmişi ele alınabilir, fakat sanatın geleceği de ele alınır. Sanat, sanat eseri, geçmiş ile gelecek arasında kalan şimdidir. Deleuze bundan bahsettiğinde, bir sanat eserinin, kompozisyon düzlemine, bir başka deyişle o tikel sanat eserini mümkün kılan disiplinin tüm tarihine hitap ettiğinden dem vurur. Fakat sanat eseri "gelecek bir halkı" çağırır aynı zamanda. Bu bir izleyici kitlesi değildir, bu sanat eserini duyumlar verir halde bulacak olan bir halktır. Halkın kendisini nasıl anlayacağıyla çok meşgul olan bir sanat henüz başlamadan önce çoktan taviz vermiştir. Sanat eserini bir izleyici kitlesini eğitmeye veya bilgilendirmeye yönlendirdiğinizde, politik bir mesajı iletmeye çalıştığınızda, sanatın ölçülemez doğası bir derse indirgenmiş olur. Ahlakçı olan, bize ne yapmamız gerektiğini söyleyen çok kötü bir sanatla karşı karşıya kalırız bazen. Sanatı önceden nasıl yorumlayacağımızı bilemeyiz, yalnızca onun özgüllüklerine ayarlanmadır (*attunement*) bize bunu verecek olan. Sanat bizi bilmediğimiz bir yolla etkiler. Yorum her zaman geç gelir.

K.K. & M.T.: 1990'ların başından beri ve özellikle de *Uçucu Bedenler* (1994) başlıklı çalışmanızdan itibaren "açık bedensellik", "duygulanımsallık" ve "yoğunluk" gibi Deleuzecü-Spinozacı mefhumları feminist kurama tanıtmak için çok çalıştınız. "Duygulanımsallığa dönüş" adı verilen hareket feminist sanat araştırmalarında çok tartışma yaratmış ve kullanılan yöntemleri etkilemiş olsa da, Deleuzecü-Spinozacı duygulanım ve beden anlayışları şimdiye dek yeterince ele alınıp geliştirilmedi. Daha ziyade, hem sanat pratiğinde hem de sanat kuramında, feministler yaşanan bedensellik ve kültürel duygu politikası (*cultural politics of emotion*) izleklerini değerli buldular. Deleuzecü-Spinozacı duygulanımsallık mefhumunun yukarıda belirtilen duygulanımsallığa dönüşle nasıl bağlantılı olduğunu belirtebilir misiniz? Deleuze ve Spinoza'nın bedeni yoğunluklar, akışlar ve ritimlerle eşleştirmeleri (feminist) sanat araştırmasının kendisine gelecekte çizeceği yönleri nasıl etkileyebilir?

E.G.: Feminist kuramda duygulanıma ve heyecana dönüş, benim anladığım kadarıyla, geniş ölçüde fenomenolojik olmuştur. Aslında bütünüyle fenomenolojik olduğunu düşünmüyorum, bu dönüşün içinde başka düşünürler de var, fakat büyük ölçüde fenomenolojiyle bağlıdır. Başka bir deyişle,

heyecanların yönelimsel yapısına bağlı olmuştur. Eğer korkuyu deneyimleyebiliyorsam korktuğum bir nesne vardır. Ve fenomenoloji duygulanımların ve heyecanların bu yönelimsel yapısına bakar. Bu çalışma ilginçtir, fakat beni ilgilendiren çalışma bu değildir.

K.K. & M.T.: Örneğin Sara Ahmed'i ilgilendiren çalışma bu mu?

E.G.: Evet, Sara Ahmed'in gündelik yaşamın fenomenolojisini yaptığını düşünüyorum. O çeşitli heyecanlara ve bu heyecanların yöneldiği uygun olan ve olmayan nesnelere bakar. Ama Deleuze'ün bir öznenin duygulanımlarıyla hiç ilgilenmediğini düşünüyorum. Ve bu onun fenomenoloji eleştirisi. O, bizi yaşanamaz olana açan duygulanımla ilgilenir, oysa fenomenoloji yalnızca yaşayabilecek ve deneyimleyebilecek olduğumuzla ilgilenir, yaşadığımız deneyimin gizil yapısı bu olduğu halde. Öyleyse Husserl'in yerine, onun çağdaş fenomenolojide tuttuğu yere her zaman Nietzsche'yi geçirmeliyiz, çünkü o gücün (*force*) duygulanımdan daha büyük olduğunu ve gücün bir özne tarafından yaşanamamayacağımı gösterir. Deleuze bir özne tarafından yaşanamaz olan ve özneyi insani olmayan bir güce açan yoğunlukla ilgilenir. Evrenin kendisinin insani olmayan güçlerinden, örneğin kozmik güçlerden çok söz eder.

Duygulanıma dönüşün özne politikasının, öznenin önceliği politikasının yeniden üretilmesi olduğunu düşünüyorum. Bu özne politikasını temel olarak gerçekten eleştirmediğimi söylemek istiyorum; o, feminist çalışmada önemli bir aşamadır. Fakat özneye bağlı kaldığımız ölçüde, öznenin kendisinden büyük olana, evrenin maddi güçlerine açılışını göremeyiz. Yoğunluk anlamlıdır, bir heyecan olduğu için değil, onun tınlayan gücü bizi denetleyemediğimiz şeylere açan bir güç olduğu için. Deleuze'de duygulanıma dönüşe bir karşı çıkış bulunabilir.

K.K. & M.T.: Yakınlarda şöyle dediniz: "Sanat bizim yeni bir bedene, bir bedenin daha fazlasına, şimdiye dek bildiğimizden daha yoğun bir bedene sahip olma imkânımızdır" (Grosz 2006: 22). Öyle görünüyor ki, sizin görüşünüze göre sanat (hâlâ) dünyayı değiştirme gerçek potansiyeline sahiptir. O halde "yaratım" ve "yeni" – hatta belki de, bir anlamda "özerklik" kavramları, sizin sanatları anlayışınıza merkezi gibi görünüyor. Bu, böyle kavramlardan kurtulmaya girişen ve onları çoğunlukla modernist, romantik ve dibine kadar elitist olarak mahkûm eden günümüz feminist sanat araştırmaları alanındaki çalışmaların büyük bir kısmıyla tezat teşkil eder. Bu sorun neyi çalışacağımızın seçimine kadar uzanır – bugünlerde çözümleme konusu ola-

rak, yüksek sanat yerine "popüler" veya "gündelik" pratikler tercih ediliyor. Bu jest de "yüksek" ve "alt" kültür alanları arasındaki bölünmeyi sürdürme eğilimindedir. "Yeni", "yaratıcılık" ve belki de "özerklik" kavramlarının neden ve nasıl feminist sanat araştırmasına hâlâ faydalı olacağını açıklayabilir misiniz?

E.G.: Birçok bakımdan, önerdiğim şey çok elitisttir. Elitizmi herkese benzer bir biçimde münhal olmayan tikel bir erişim kipi olarak anlıyorsak, bu elitizmi sevinerek kabul ederim. Her şeyin herkese açık olmasını istiyorsak pekâlâ olur bu, ancak bunun sonucunda ürettiğimiz ortak payda çok azalır. Ben sanatın özerkliğiyle ilgileniyorum. Fakat özerklik derken, kastettiğim şey sanatın her şeyden özerk olduğu değildir. Sanatın gündelik yaşamdan özerk olmasını kastediyorum. Avangard kuramcıların çalışmasında gerçekten doğru bir şey olduğunu düşünüyorum, özellikle de 1920'lerdeki çalışmalarında. Örneğin Rus biçimselciliğinde ilginç olan şey, sanatın özerk bir etkinlik olduğu, gündelik yaşamda ortaya çıkan bir tür politikadan bağımsız olduğu fikriyle ilgilenmesidir. Bu onun politakadan bağımsız olduğunu söylemek değildir. Sanat, tam olarak sanat pratiği, sanat eleştirisi ve sanat gösterileri politikası içindedir. Sanat sürecine dahil olan bir politika vardır ama bu hükümet politikası veya politik mücadeleler politikasıyla aynı şey değildir. Ve politik aktivizmin bir parçası haline geldiği ölçüde, her zaman olmasa da çoğunlukla, kendisini propagandaya indirger. Sanat gündelik türden politikadan hatta hükümet politikalarından özerktir. Bununla birlikte, bu onu apolitik yapmaz. Tarihi boyunca sanatın itiraz ettiği şey, sanat üretiminin önceki kuşağının değerleridir tam olarak.

Sanat gündelik yaşamın politikasına doğrudan çevrilebilir olmayan bir tür paralel politik mücadele olmayı sürdürür. Ama yine de bu bir mücadeledir, bir önceki sanat kuşağına hükmeden biçimlere, tekniklere, prosedürlere ve değerlere yönelik bir mücadele. Her sanat kendisini sanat tarihine ve seleflerinin bir eleştirisine yöneltir. Herhangi bir politik etkinlik kadar politiktir. Öyleyse elitist midir bu? Evet, sanat tarihini bilmeniz gerektiği ölçüde elitisttir. Çoğu sanat tüketicisi sanat tarihini bilmez, ama sanat üreticilerinin çoğuna göre, sanat tarihini bilmek gerekir. Politik sanat yeni sanatsal biçimler ve normlar üreten sanattır.

K.K. & M.T.: Müzikoloji ve sanat tarihi alanlarından geldiğimiz için farklı sanat biçimlerinin yeni tür bedenler oluşturma potansiyelini nasıl gör-

düğünüzü bilmek istiyoruz. Örneğin, müzikte ses, resimde imge, kendilerine özgü yollarla yeni bedensel yoğunluklar oluştururlar mı?

E.G.: Evet, kesinlikle. Pek çok farklı sanat tipi vardır. Her sanat alanı farklı bir bedensel duyuya yönelmeye potansiyel olarak muktedirdir. Müzik, elbette, kulağa hitap eder. Heykel ele hitap eder. Parfüm, dilerseniz ona koku sanatı diyelim, buruna hitap eder. Ve gastronomi şimdi ağız sanatı gibi bir şey. Sanatların her biri sadece tek bir organa ilişkin olsa da, diğer tüm organları da işletmeyi amaçlar. Müzik gözlerinizin kulaklarınız gibi işlemesini amaçlar, bütün bedeni müzikle tınlayan bir kulak haline getirir. Müzikten daha çok hoşlandıkça ve onu daha yüsek sesle dinler hale geldiğimizde bedenin kendisi de –göğsümüz, gövdemiz ve midemiz – müzik enstrümanları gibi tınlar. O halde tikel bir sanat eseri içinde daha çok eridiğimizde, tüm diğer duyularımız da çağrılan o tek duyuya daha çok yönelir. Resim güçlü olduğu ve duygulanım yaratabildiği ölçüde, bizde o resme bakma isteğini uyandırırken, boyayı duyma, ona dokunma, onu koklama ve onun tadına bakma isteğini de uyandırır. Her sanat tüm sanatların ortak bir biçimde sahip olduğu, başka her sanatla tınlayan bir şeyi çağırır, onların beden ile yeryüzü arasındaki ortak bağlarıdır bu.

Bütün sanatlar aynı düşünülemez güçlerden bahsettiği halde her biri onlardan özgül bir biçimde kendi teknikleriyle bahseder. Deleuze belki de bütün sanatların temelde zamanı anlaşılır, dokunulabilir kılmaya giriştiğini; tüm sanatların zamanın görünmez, duyulmaz, tadılmaz, sessiz biçimini yakalamaya ilişkin olduklarını ima eder. O halde ritim zamansallaşmaya ilişkindir. Resim de bir tür zamansallaşmaya ilişkindir.

K.K. & M.T.: Daha önce titreşimlerden bahsettiniz. Bunun hakkında bir şey söyler misiniz?

E.G.: Titreşim her sanatı karakterize eden şeydir, ama aynı zamanda da her yaşam biçimini ve her yaşam biçiminin kendi doğal ortamına uyarlanma (*attunement*) ilişkisini karakterize eder. O halde titreşim bana göre, bir bütün olarak evrenden güneş etrafındaki hareketin ritmine, denizlerin, gecenin ve gündüzün vs. ritimlerine bağlanan güçtür. Bu titreşimler canlılarda tikel yapılar üretir, her hayvan farklı bir tür yapıdır. Yaşamın ritimleri, doğum, ölüm ve çiftleşme, mevsimlerin her kişi, her yaşayan şey üstündeki etkileri: bunlar titreşen güçlerdir (*vibratory forces*). Öyleyse titreşim evrenden yaşayan bedene aktarılmıştır. Fakat yaşayan bedenden de bu yaşayan bedenin ürettiği eserlere aktarılır. Bu eserler de, titreştiren güçleriyle diğer yaşa-

yan bedenleri duygulandırır. O halde müzik ses titreşimidir, resim görsel titreşimdir ve bunlar en doğrudan biçimde diğer bedenlere aktarılır. İşte bunun için, sanat en ilgi çekici biçimde temsiller aracılığıyla değil, güç yoluyla araştırılabilir. Güç kozmostan bedene, sanat eserine ve tekrar geriye (sanat eserinden bedene, kozmosa) titreşir.

K.K. & M.T.: Deleuze ve Darwin gibi siz de sık sık sanatlarda oyuna giren güçlerin (çoğunlukla) akılcı güçler değil, "hayvani" güçler olduğunu vurguladınız. Örneğin istakozların da müzikten nasıl keyif aldıklarını betimlediniz. Bunun yanı sıra Nietzscheci terimlerle sanatın nasıl yaşamın güçlerinin kutlanması olduğunu yazdınız. Buna rağmen cinsiyet farklılığının öneminde ısrar ediyorsunuz. Eşzamanlı olarak hayvana, insan olmayana, maddi güçlere ve cinsiyet farklılığının radikal oluşuna (*radical becoming*) odaklanıştan ne tür bir yeni feminist politika doğabilir?

E.G.: Hayvan önemlidir çünkü cinsiyet farklılığı hayvandan türer. Cinsiyet farklılığı insani olmadan çok önce hayvanidir. İnsan, hayvani cinsiyet farklılığının bir etkisidir. Bir bakıma yanıt kolaydır öyleyse: Cinsiyet farklılığı, Darwin'e göre, tüm sanatları mümkün kılan güçtür. Cinsel seçim, en uysal hayvanlarda bile, iki cinsiyetin çeşitli titreştiren güçlerle birbirini cezbetmeye giriştikleri anlamına gelir. Darwin kuşlardan çok bahseder ve kuş cıvıltısını insan müziğinin bizzat kaynağı olarak görür. Balığın titreştiren renginden de söz eder, belki de resmin kaynağı da odur. Biz insanlar sanat yapmak için hammaddeyi, örneğin ses uyumlarını (*sonorous cadences*), yoğun renkleri kuşlardan, balıklardan ve bitkilerden elde ederiz. Işıl ışıl bir mavi, parlak bir yeşil ya da şaşırtıcı bir kırmızı fikrini nereden almış olabiliriz, bu renkleri üstünde gördüğümüz hayvanlardan almadıysak eğer? Sanatı sanat yapan her niteliği insan doğadan ödünç alır. Doğa bu nitelikleri yaşamı yoğunlaştırmak için kullanır. Kuşlar en parlak renkli yaprakları alarak yuvalarınının bir parçası haline getirirler ve bu renkli yaprakların etrafında şarkı söyleyerek diğer kuşları cinsel olarak uyaran bir performans ortaya koyarlar, insanlar da öyle, bunun için ötücü kuşlara (*song-birds*) o kadar para harcarız.

Sanat ilhamı ve sanat hammaddelerinin hepsi doğadan gelir. İnsani olan, ilkin doğal olan sonra da bir anlamda doğaya dönen bu maddi güçlerden yeni bir biçim üretilmesidir. Öyleyse cinsiyet farklılığı doğal bir kavramdır, kültür onu kendi kavramına dönüştürür. Nitelikler kültürel karakteristiklere dönüştürülen doğal kavramlardır. Gerçekten de eğer doğayı sabit ve tarih-

sizmiş gibi değil de, dinamik bir açık uçluluk gibi anlarsak her şey dolaylı olarak doğadan türemiştir. Öyleyse sanat yapmanın koşulları ve radikal bir oluş olarak cinsiyet farklılığı koşulunun ta kendisi doğanın açık uçluluğundan gelir.

K.K. & M.T.: Son sorumuz feminist akademik çalışmaları uğraştıran bazı meselelere bağlı. Birçok feminist düşünürün aksine, sizin örneğin Deleuze, Spinoza ve Darwin gibi yazarlara karşı tavrınız eleştirel değil, hakikaten olumlayıcı bir tavır olarak betimlenebilir. Bunu biraz açabilir misiniz? Neden olumlayıcı olmak önemli? Bu yaklaşım feminizme özellikle de feminizmin geleceğine ne katabilir?

E.G.: Uzunca zamandır eleştiriden kaçınmayı bir ilke olarak benimsedim. Eleştiri her zaman eleştirilenin önceliğini olumlar; sorunsallaştırmak istediği şeyi ironik bir biçimde üretir. Fakat bunun da ötesinde, eleştiri olumsuz bir uygulamadır. İnsanın kendi konumunun önündeki engelleri kaldırma girişimidir. Sevmediğiniz, sorunlu veya ezici olan bir materyel üstünde çalışmayı sürdürmek ve yalnızca böyle bir materyel üzerinde çalışmak gerçekten zordur. Ve feminist kuramlar, yalnızca ataerkil söylemin bir eleştirisi olursa feministlerin karşılaşacakları gelecek ilelebet bu olacaktır. Böyle bir eleştiri feminist düşünce gibi bir şeyin imkânını açık bırakabilmek için gerekliydi ilkin. Fakat bir kez feminist düşünce fışkırdıktan sonra savunmacı olmaması, daha üst bir şeye ulaşmaya çalışmak yerine en aşağıdaki düşmanına çekim duymaması önemlidir. Bir konumda yanlış olanın ne olduğunu bulmak yetmez, daha fazlasını yapmamız gerekir: Öncelikle konumda doğru olanın ne olduğunu anlamalıyız. Feminist düşünce için çok tehlikeli olduğundan okumamamız gereken metin yoktur. Ataerkil düşüncenin bulaşması tehlikesi içinde bulunduğumuzu düşünmüyorum çünkü zaten ataerkillik bulaşmış bize. Gerçek soru ataerkilliği nasıl aşabileceğimiz, ataerkil metinlere orada olandan daha fazlasını, bu süreçte dönüştürülebilmeleri için nasıl koyabileceğimizdir. Şimdi, Deleuze, Spinoza ve Darwin kolaylıkla olumsuz bir biçimde okunabilir; hiçbirinin kadınlar hakkında söyleyecek özellikle olumlu bir şeyi yok. En iyi halde, kadınlar hakkmdaki soruya karşı kayıtsızlar, fakat yine de bu soruyu sormalıyız: Bu düşünürler kadınlar hakkında olumlu bir şey söylemedikleri halde, bizim kadınlar hakkına olumlu bir şey söyleyebilmemizi sağlayan hangi araçları veriyorlar? Bana öyle görünüyor ki, bunlar bize birtakım araçlar veriyorlar, belki de kendilerinin ne kadar iyi kullanılabileceğini çok iyi anlamadıkları araçlar... Deleu-

ze, Deleuze olmasaydı söyleyemeyeceğimiz şeyleri söylememize fırsat veriyor. Aynı şey Spinoza ve Darwin için de geçerli. Yaptığımız çalışmada daha sevinçli olmaya ihtiyacımız var. Kadınlara, azınlıklara, *queer*'lere vs. dayatılan ve insanın hareket kaabiliyetini azaltan kısıtlamalarla hayat yeterince zor. Öncelikle olumlu bir şeylere ihtiyacımız var ve olumlayabileceğimiz pek az yerden birisi de kuramdır. Kuram gündelik yaşamı idame etmek için zorunlu değildir. Kuram sevinç dolu bir lükstür. Bize sevinç veren tüm o etkinlikleri olumlamalıyız. O etkinlikleri olumlamalıyız – düşünce bize sevinç verir, algılamak bize sevinç verir.

Feminizm bize yapılan yanlışlardan söz edilmesi oldu en fazla. Aradığımız yaşam türünün sevinçliliğini olumlamaya ihtiyacımız var. Sanatın sevinç vericiliği, düşüncenin hazzı, feminizm onu hem mutlu hem de üretken hissettirecek bir şeye dönmeli. Sevinç, olumlama, haz bunlar kendimizi anlamamızın önündeki engeller değil, kendini anlamanın biçimleridir. Eğer hayat daha da ezici hale geliyorsa gündelik hayatın ağırlığının ve boşluğunun karşısına koyulabilecek şey yalnızca bilgi üretiminin ve sanat üretiminin bu küçük cepleridir. O halde olumlamaya ihtiyacımız var, yalın bir biçimde olumlayabileceğimiz bir yere ihtiyacımız var. Dünyanın gerisi yeterince can sıkıcı. Yeni bir dünyanın üretildiği noktanın tam da sanatın bize verdiği güçlerin olumlanmasından alman zevkte bulunduğunu ifade etmek istiyorum. Yeni bir dünya yapmamız için yeni bir ufka sahip olmamız gerekir. Ve bu, sanatın bize verebileceği bir şeydir: Yeni bir dünya, yeni bir beden, gelecek olan bir halk.

İngilizceden Çeviren: Zeynep Direk

Notlar

1) Bu konferans Kadın Araştırmaları Merkezi (Tutku Üniversitesi, Finlandiya) tarafından organize edilmiş ve araştırma projesi "Rahatsız Edici Farklılıklar" Finlandiya Akademisi tarafından desteklenmiştir.
2) Profesör Sarah Ahmed de Mayıs 2007'de Tutku Üniversitesi'nde yapılan "Rahatsız Edici Farklılıklar" adlı konferansın baş konuşmacılarından birisiydi.
3) Bkz., Sara Ahmed, *Kültürel Heyecanlar Politikası* (*The Cultural Politics of Emotion*) (2004) ve *Queer Fenomenoloji* (*Queer Phenomenology*) (2006).

Kaynakça

Ahmed, Sara (2004), *The Cultural Politics of Emotion* (Edinburgh University Press).

Ahmed, Sara (2006) *Queer Phenomenology: Orentations, Objects and Others* (Durham, North Carolina: Duke University Press).

Grosz, Elizabeth (1994) *Volatile Bodies. Towards a Corporeal Feminism* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press).

Grosz, Elizabeth (Ed.) (1999) *Becomings: Explorations in Time, Memory and Futures* (Ithaca, New York: Cornell University Press).

Grosz, Elizabeth (2004) *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely* (Sydney: Allen & Unwin).

Grosz, Elizabeth (2005) *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Sydney: Allen & Unwin).

Grosz, Elizabeth (2006) "Art and Deleuze: A round table discussion with Elizabeth Grosz", *Australian and New Zealand Journal of Art*, 7 (2), ss.4-22.

Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme
Irigaray'ın Taklit Kavramının Politikası

GERTRUDE POSTL

Bu makalede Luce Irigaray'ın taklit kavramının olası politik açılımları incelenmektedir. Irigaray'ın erken dönem metinlerine odaklanarak, dil (ya da biçem) ve politika arasındaki bağıntılarla ilgili daha kapsamlı meselelere yöneleceğim. Irigaray'ın temel önemdeki filozofları tekrar okuyuşunun -genişletilirse- incelikli ve altüst edici dilsel müdahaleler için ayrıntılı bir plan görevi göreceği ve böylece kuramının aslen politik bir görünüme sahip olmasına yol açtığı gösterilecek. Bu yaklaşımın temelindeki önerme metinsel veya dilsel yıkımın belirli biçimlerinin politik müdahaleye karşıt olmadığına, aksine bizatihi politik müdahale eylemleri olduğuna dair kanıdır.

Taklitçi ve Ayna Olarak Kadın

"Taklit", "benzeme" ve "maskenleme" terimleri, Irigaray'ın bütün metinlerinde merkezi önemdedir ve çok sayıda anlam ve ima yüklenir. Bilindiği gibi, Yunanca *mimesis* (taklit/öykünme) terimi sanatla yakından ilintiliydi ve doğanın taklit edilmesi anlamına geliyordu. Öte yandan "taklitçilik/benzeme" (*mimicry*) bir biyoloji terimidir ve hayvanların çevrelerine adapte olarak veya o çevrede görünmez olarak kendilerini korumaya alma niteliğini tanımlar. "Maskelenme" (*masquerade*) ise çeşitli gizlenme biçimlerine atıfta bulunur.[1] Irigaray, kadınların taklitçiliğinden bahsederken bu çağrımsal boyutların tümünden yararlanır: Kadınlar, kendilerini korumak için, ataerkil düzenin görünürdeki doğallığını taklit etmek, asli farklılıklarını gizlemek zorundadırlar. Ancak, bunun sonucunda, "cinsel açıdan

farklı olan öteki" konumları da kaçınılmaz biçimde kayıplara karışır veya görünmez olur.

Kadınların ataerkil düzendeki konumlarını taklit ve "uyum gösterme" üzerinden çözümlemesi, Irigaray'ın cinsel farklılığın tanınmadığı yolundaki iddiasıyla uyum içindedir. Ataerkil ekonomi cinsel farklılığı bilmez ya da görünür hale gelmesine izin vermez. Irigaray'ın Aynı'nın düzeni adını verdiği şey üzerinden yapılanan bu eril evren bütünlüğü, sadece tek bir beden, tek bir arzu, tek bir imgesel, tek bir anlamlama biçimi tanır. Dişil olanın bir temsil biçimi yoktur. Kadının bedeni, arzusu, imgelemi egemen simgesel düzende ifade bulamaz. Konuştuğu dil kendi dili değildir. Dışlanmış, bastırılmış, unutulmuş olan kadın her zaman başka bir yerdedir. "Acısını çektiği, arzuladığı hatta haz aldığı her şey, halihazırda bir düzene bağlanmış olan temsillerle ilişki içinde, bir başka sahnede icra edilir."[2]

Kadının mevcut söylemsel ekonomiye katılmasının tek yolu önceden inşa edilmiş olan eril temsil tarzlarını taklit etmektir. "İlk aşamada belki de sadece tek bir "yol" mümkündür; dişil olana tarihsel olarak atfedilmiş olan *taklitçilik* yolu."[3] Ne var ki bu taklitçilik, "erkek gibi" olma girişimi veya basit bir tekrar değildir; kadın erkeği, birlik, özdeşlik, lineerlik ve istikrar gibi kavramlarda tutsak olmuş eril öznelliğin tamamlayıcı benzerinin yerini işgal ederek taklit eder. Irigaray'a göre, olumlu tanımlanan erilliğe karşın, kadına olumsuzluk rolü verilir.[4] Kadın bu tamamlayıcılık işlevini üstlenerek eril öznelliğin hayali birliğini ve biçimini muhafaza etmeye yardım ederken bir yandan da kendisi bu öznellikten mahrum bırakılır.

Irigaray, kadının ataerkil düzendeki işlevini tanımlamak için, çocuğun (bedensel parçalanışa dair asıl deneyimini sürdürmek yerine) bütün bir bedene dair hayali bir yanılsamayı model aldığı Lacancı ayna evresiyle karşılaştırılabilecek olan ayna eğretilemesini kullanır. Kadının esas görevi, erkek özneyi ters bir yapıda yansıtarak hayali bir istikrar ve devamlılığı, kendisi hiç görünür olmadan, beslemektir. Bir başka deyişle, salt kendinin görünmeyen cinsiyet olarak konumunu yineleyerek Aynı'nın düzeni dahilinde simgesel değiş tokuşa katılır. "Elbette, bir aynaya ihtiyaç var... Belki de kadına? Evet, kadın. Cinsel organ, bakış, sahiplenme arzusu olmaksızın. Kadın, erkeğin arzuya bağladığı şeyin tekrarlaması olarak kadın."[5]

Bu nedenle, taklit etme veya benzeme basitçe eril özellikleri ve kodları kopyalamaktan çok taslanan bir farklılığın, süregelen bir "sanki"nin canlandırılması olarak kavranmalıdır. Kadının tamamlama işlevini eksiksiz yerine geti-

rebilmesi için varsayılan doğal eksikliğini, cinsiyetinin görünmezliğini uygun dişillik özellikleriyle gizlemesi gerekmektedir. Ancak o zaman, asıl cinsel farklılığın ataerkil sistem içerisinde ortaya çıkamayacağı gerçeğinin üzerini örten görünürdeki cinsel farklılık tesis edilebilir. Kadın için taklit etmek, tasarlanma sürecinde hiçbir zaman rol almadığı bir oyuna katılmak anlamına gelir – uyumlu davranarak oyuna girer ama aslında bu süreçte gözden kaybolur. "Dişilik", "erilliği" üstün ve öncelikli varoluş kipi olarak inşa etmek için gerekli olan, ataerkil bir buluştur. Ayna, amacını gerçekleştirirken görünmez kalır; amaç, önünde duranı yansıtmaktır. Bu oldukça hileli ama yine de akla yatkın bir tertiptir. Uygun dişilliğin maskelenmesi -veya, cinsel farklılığın görünür hale gelmesi- kadının taklitçi ve ayna rolünü örtbas etmeye yarar. Dişillik özellikleri gerçek farklılığa izin verilmediği, Aynı'da kadının salt eksiklik veya boş ayna olarak tanımlandığı gerçeğini örtbas etmeye yarar. "Kadının 'fiziksel gösterişi', bedeninin 'fetişleştirilmesi' ... arzulanabilir bir 'obje' olabilmesi için gereklidir... Kozmetik malzemeler, kadınların büründükleri her tür kılık, kandırma, verilebileceğinden daha fazla değer vaat etme niyetiyle kullanılır."[6]

Ne var ki, kadının taklitçi ve ayna rolü ve bu roller gereği girdiği kılıklar da bir fırsat sunar. "Kişi dişil rolü kasten benimsemelidir. Bu, bir tabi olma şeklini bir olumlamaya dönüştürme ve böylece onu köstekleme yolunu açar."[7] Kadının taklitçi rolünü ve ataerkil dili stratejik kullanımı olarak anlaşılan dişilliğin kasten kabulü, oyunu bozmak için altüst etme amaçlıdır. Bir asimilasyon aracı olarak tasarlanan şey bir direniş stratejisine dönüşür. Dişil rolü kasten benimsemek aynı zamanda kadının çift konumlanışına dair bir farkındalığı da işaret eder – hem sistemin bir parçası hem de sistemden dışlanan olarak, aynı anda hem içeride hem dışarıda konumlanış. Eril temsil biçimleri ve eril ekonomi asla kadına ait olamayacağından, o her zaman farklı bir yerdedir, bu yer bu temsillerle ve bu ekonomi dahilinde kavranamaz bir yerdir. "Nesneden başka bir şey olma"[8] arzusunu hep taşır. Kadının boş bir perdeye sürgüne gönderilmesi çıkmazını bozarak, bu durumu salt taklide dönüştürmek için bir çare olarak kullanacağı da işte bu başka yer, bu temsil edilmeyen ve görünmez âlemdir. Kadın taklitle oynayabilir, taklitçiliği taklit edebilir, rol yapıyormuş gibi yapabilir. Kısacası, kadının bu müphem konumu, ona biçilmiş olan bu taklitçi rolünü kasti ve oyuncu bir tutumla kullanarak sistemin içe çöküşünü başlatması için olanak sağlar. "Böylelikle, taklitle oynamak, bir kadın için, istismar edildiği yeri, o yere indirgenmesine yol vermeden, söylem yoluyla geri almayı denemektir. "Tasarımlara", özellikle de

kendisiyle ilgili ve eril bir mantık dahilinde ve o mantık tarafından detaylandırılmış tasarımlara tekrar başvurması, ama bunu, oyuncu bir taklit dolayımıyla, görünmez kalması gerekeni --dilde dişil olanın olası bir işleyişinin örtbas edilişini- görünür kılmak amacıyla yapması anlamına gelir bu."[9]

Bir başka deyişle, kadın "oyuncu bir tekrar eylemiyle görünmez kalması gerekeni 'görünür' hale getirmek amacıyla" eril kodları altüst etmek için, bu kodları konuşma / yazma yeteneğini kullanabilir.[10] Kadın taklitle oynarken tek yaptığı ataerkil söylemi taklit etmek değildir, aynı zamanda kendini erkek öznelliğinin olumsuz karşılığına gönderen toplumsal cinsiyet düzenlemesinin görünürdeki doğallığına meydan okur. "Taklitle oynama" veya "dönüşümsel öykünme"[11] stratejisi kadının, erkekten farklı olduğu kadar kendi içinde farklı konumunu da dile getirmesini sağlar. Simgesel düzenle oynayarak -aynı dilsel hamleyle- babanın dilini hem konuşur hem de konuşmaz. Kadının çift konumlanışı, sistemin bir parçası olması ve sistemden dışlanması, temsilini dilde bulur, aynı anda hem olumlayıcı hem de altüst edicidir.

Irigaray'ın "taklitle oynama" açıklaması eldeki araçlar "egemenin araçları" olduğunda değişiklik yapmanın nasıl mümkün olabileceğine dair elzem soruya yöneliktir. Mevcut tek dil ataerkil düzenin diliyse nasıl farklı konuşulabilir, nasıl kadın (olarak) konuşulabilir? Bir başka deyişle, kadınlar ya arzuları, imgelemleri, bedenleri için herhangi bir temsil biçimi olmadan simgesele girebilir ya da –radikal öteki konumları için dilsel bir temsil bulmaya yeltenirlerse– simgesele müdahale etmek zorundadır.

Ancak, taklitçi kadının histerik kadına çok benzer, hatta ondan ayırt edilemez olduğunu da unutmamalıyız. Histerik kadının bedeniyle daha yakın bir ilişki içinde oluşu onu bedenin temsillerine geçiş vermeyen bir sistemde daha incinebilir bir konuma sokar ama aynı zamanda ona bir olanak da sunar. "Hem, neden 'histerik' olmasın ki? Histeri, cinsel hazzın *sine qua non*'u olan taklitle benzer biçimde, bir askıya alma / acı çekme özelliği barındırıyorsa hem de? Sorun, oyuncu taklidin, kurmacanın, 'miş gibi'nin ... kısa kesilmesi, alıkoyulması, bir *ana gösteren tarafından*, Fallus ve temsilleri tarafından denetim altında tutulmasıdır."[12] Histeriğin taklidi bu süreçte semptomlar üretir ve böylece uygun dişilliğin standartlarını eksiksizce taklit etmeyi başaramaz. Histeriğin acısı, diliyle taklit etmesi gereken şey arasında bir yarık açar, maskelenme ifşa edilir. Taklit ve histeri arasındaki bu yakınlık göz önünde tutulursa, histeri "taklidi oynamak" ya da olağandışı bir taklit stratejisi için "model" olarak kullanılabilir. "Taklidin taktiği bir nevi kasti

histeri olarak görülebilir."[13] Histerik, ıstırabına rağmen –Irigaray'ın açıklamasına göre– "miş gibi" yi, "sanki"yi mükemmellik derecesinde icra eden kadından daha özgürleşmiştir. O bir başkaldırı biçimini, sistemden memnuniyetsizliği sergiler ama bu arada sistemin dışına çıkamaz ya da onu açıkça eleştiremez. Istırabı, cinsel arzularına (bu arzular tatmin edilmeyecek olsa bile) daha yakın olduğu gerçeği onu bir altüst ediş kahramanına dönüştürür. Histeriğin taklit başarısızlığında başarılı olduğu ve böylece bize farklı bir konuşma biçiminin nasıl icra edileceğine dair ipuçları verdiği söylenebilir. Bu bakımdan, Irigaray histeriyi, konuşmayanı muhafaza eden, "ama örtüklükte, ıstırapta" muhafaza eden "öncelikli bir yer" olarak görür.[14]

Filozofları tekrar okumak

Taklitçilik bir çevreyi taklit etme veya o çevreye korunma amacıyla asimile olma olarak anlaşılıyorsa, icra edilme alanları da sayısızdır; uygun dişilliğin maskelenmesi sayısız biçime girebilir. İzleyen bölümde taklitçi yaklaşımın en bilinen örneklerinden birini, yani Irigaray'ın felsefi ve psikanalitik metinleri okumasını ele alacağım. Irigaray'ın üslubu, yazılarında bir "oyuncu taklit eylemi"ni veya metinsel altüst ediş yaklaşımını benimsemesi, tam da kadınlara önerdiği stratejilerin kullanımıdır. Bilindiği gibi, Irigaray'ın metinlere kendi sözcüklerini sokarak "tekrar yazdığı" filozoflar listesinin başında Platon gelir ve liste, felsefe tarihinin en temel metinlerinden on dokuzuncu ve yirminci yüzyıla kadar uzanır; listenin en bilinen adları Nietzsche, Freud, Heidegger, Lacan, Merleau-Ponty ve Levinas'tır. Söz konusu filozofların çeşitliliğine rağmen, Irigaray'ın stratejisi değişmez: kendi yorumlarını, düşüncelerini, eleştirilerini ve genelde kışkırtıcı sorularını orijinal metinlerle kaynaştırır – sıklıkla, bir metnin nerede bitip, diğerinin nerede başladığını açıkça belirtmez ve alıntıları açık etmez; kısacası, bir başkasının metni üzerine yazarken izlenmesi gereken akademik standartlara uymaz.

Uzun pasajları dokunmadan bırakarak, bu metinleri ciddiye aldığını işaret eder; böylece bu metinleri tekrar yazmasını bir çeşit taklitçi okuma veya alıntılanabilirlik (*citationality*) olarak ele alabiliriz. Ama salt taklitçi ikilemeden ötesidir onun yaptığı, metne orijinalinde bulunmayan anlamlandırma boyutları ekler ve seçili pasajları sadece yan yana koyarak boşluklara ve tutarsızlıklara dikkat çeker. Kısacası, "oyuncu tekrar eylemi" veya "taklitle oynama" adı verebileceğimiz şeyin mükemmel bir örneğini verir. Elizabeth Weeds'in ifadesiyle: "... onun taklitçi okuma-yazma pratiği radikal bir alıntı-

lanabilirliktir... Onun için, bir yazarı ele almak, metinlerarasılıktan çok daha fazlasıdır, o yazarın metninin içinde yaşamaktır. O, Heidegger üzerine yazmaz, Heidegger'i yazar."[15]

Irigaray'ın bir metin üzerine yazmaktansa o metnin "içinde yaşaması" şüphesiz ki psikanalitik geçmişinden kaynaklanır. Geleneksel felsefe metinleriyle ilişkisinin, analistin analizanla ilişkisine benzediği söylenebilir. Metinle sürekli etkileşime girerek, esas felsefi "anlatı"nın açıkça belirtmediği şeyi gözler önüne serer: genelde –yazarın farz edilen niyetinden ayrı olarak- belirli şeylerin söylenmesinin, bu şeylerin verili bir biçimde söylenişinin ve çok özgül şeylerin bahsinin hiç geçmemesinin altında yatan bir neden vardır. Felsefe okumasına psikanalitik paradigmayı uygulayarak Irigaray incelediği metinlerin bastırılmış içeriğini gözler önüne serer. "Bu yorumlayıcı okuma süreci her zaman *psikanalitik bir girişim* de olmuştur. İşte bu nedenle dikkatleri, bilinçdışının her felsefede ve belki de felsefenin genelinde işleyiş biçimine yöneltmek zorundayız. Onun bastırma süreçlerine, temsillerini destekleyen dilin yapılanışına (psiko)analitik yaklaşımla kulak vermeli, doğruyu yanlıştan, anlamlı olanı anlamsız olandan vb ayırt etmeliyiz."[16]

Şüphesiz ki, Irigaray'ın psikanaliz ilhamlı okumasıyla kazıp çıkarttığı doğruyla yanlış, anlamlı olanla anlamsız olan arasındaki fark, doğru ve yanlış için koyulmuş standart kriterleri de baş aşağı çevirir. Geleneksel felsefi metinlere analistin konumundan yaklaşır ve sadece yorum yaparak veya uygun noktalarda belirli sorular yönelterek, söz konusu metinlerin kendi adlarına konuşmalarını sağlar. Bu taklitçi müdahale sayesinde bu metinlerin görünmeyen veya bastırılmış içerikleri de ortaya çıkar. Nasıl ki analizan konuşurken bastırılmış olanı, kendi öykünün bilinmeyen "hakikatini" sürekli sırtında taşırsa, filozoflar da –Irigaray'ın yardımıyla- birden bire farklı bir metin, paralel bir metin, felsefe tarihi boyunca verilmiş olan o çok bilinen mesajlara zıt bir metin dile getirmeye başlarlar. Judith Butler'ın sözleriyle: "Platon'u tekrar tekrar alıntılar ama bu alıntılar tam da Platon'un metinlerinin dışında bırakılmış olanları açığa vurur... Bu bakımdan, fallik ekonominin bir tekrarını ve yer değiştirmesini gerçekleştirir. *Bu, orijinal [metnin] terimleri üzerinden o metne başkaldırma olarak ... alıntılamadır.*"[17]

Irigaray'ın en bilinen örneklerinden biri şüphesiz *Speculum*'da Platon'un mağara alegorisini çözümlemesidir; bu çözümlemeyi, Irigaray'ın stratejisinin belli başlı özelliklerini göstermek için kısaca özetleyeceğim. Platon'un, Batı felsefe tarihinin kilit anlatılarından biri olan metni Irigaray'ın amacına gayet

elverişlidir. Platon'un betimlemesinin ikili yapısı, iki karşıt öğe grubunun (karanlık ve aydınlık, içerisi ve dışarısı, duyulur ve düşünülür, görüş ve bilgi, duyu algısı ve idealar, vs) toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir okumasına müsaittir, böylece, metin Batı metafiziğinin temelindeki mantığın, düşüncenin annesel-maddi kökenlerinin unutuluşunun bir temsilcisi olarak sunulur. "Irigaray'm okumasının gücünün kaynağı, Platon'un analojisindeki sözcüklere ve ayrıntılara yönelttiği (psikanalitik) dikkattir... Platon'un betimlemesindeki çelişkilere ve olumsallıklara odaklanarak, bunları, felsefe tarihini psikanalizden ilham almış bir bakış açısıyla yeniden yorumlayışı için kilit öneme sahip özellikler olarak görür."[18] Sonuçta, Platon'un metninin, salt onun açık seçik ifadelerine değil aynı zamanda *Speculum*'un yayımlanmasından önce yapılmış en standart Platon yorumlarına da bütünüyle tezat oluşturan bir yönü çıkar ortaya.

Mağarayı bir rahim olarak okurken ve Platon'un analojilerinin bütün aldatıcı safhalarına dikkatini vererek, Irigaray mağarayı düşünülür âlemin doğum yeri, bir doğum yeri olduğu asla açıkça beyan edilmeyen bir doğum yeri olarak göstermeyi başarır. "Çünkü mağara zaten hep başka bir mağarayı, *hystera*'yı tekrar-sunma girişimidir; bütün replikaları, olası bütün formları, formların ve formlar arasındaki ilişkilerin bütün olası biçimlerini sessizce dikte eden bir kalıp..."[19] Platon'un metnini annesel ve babaerkil eğretilemeler arasındaki bir cepheleşme olarak ele alarak, Platon'un düşünülür olanı duyulur dünyadaki duyu algısının esası olduğunu varsayışının, bu duyulur dünyayı (ve algıları) arkada bırakılması gereken bir basamak konumuna indirgemek olduğunu gösterir. "Gerçek dünya"nın ışığı, netliği ve hakikati keşfedildiği anda duyulur âlem önceki işlevini yitirir ve önemsizleşir. "Ebedi hakikat üzerine böylesi düşünceleri insan, ancak kendini toprağın, annenin temsil ettiği bu duyulur dünyaya bağlayan her şeyi *geride* bıraktığı zaman elde edebilir... Anne ise ... *onun gözleri yoktur*, ya da onların sözleriyle, bakışı, ruhu yoktur. Bilinci yoktur, belleği yoktur. Annenin dili yoktur."[20] Mağaradan özgürleşen tutsak, geride kalanlara keşfettiği ışık ve netlik dünyasını anlatmak için mağaraya dönmek zorundadır. Önceki yaşamı boyunca karşılaştığı şeylerin artık hiçbir değeri yoktur, mağaradaki varoluşu sırasında tecrübe ettikleri hatırlanmaya bile değmez. "Varlık, Hakikat, İyi, Babanın gücü hiçbir şekilde altüst edilmeye müsait değildir. Var olmaya devam ederler ve *doğruluklarında* ebediyen görünür kalırlar."[21]

Platon'un mağarasını böyle okumak ancak metne yakın kalarak ve metindeki sözcüklerin her birine dikkatle eğilerek mümkün olabilir. Ancak, Irigaray (örneğin,bir metnin standart akademik kriterlere uyarak alımlanışını) uygun

biçimde taklit etmekten çok, "oyuncu tekrar eylemleri" "icra eder" – onun "söyleme"si Platon'un peşin hükümlü ve standartlaştırılmış yorumlarını parçalarına ayıran bir "yapma"dır aynı zamanda. Bu, daha önce hiç üzerinde düşünülmemiş anlam boyutlarının açılmasını sağlar. En önemlisi, metni cinsel farklılık üzerinden, anne bedeninin maddi kökenini anlaşılır bir evren yaratma sürecinden kaldırmaya yönelik eril arzunun imgesel bir açıklaması olarak okur.

Dilsel Altüst Ediş Politikası

Irigaray'ın geleneksel felsefeyi taklitçi taktikle tekrar okuması, Batı düşüncesinin "erilliğini" gözler önüne serdiği için bir tür politik müdahaledir ama, taklitçi stratejinin kullanımı felsefenin feminist eleştirisiyle sınırlı değildir. Taklit kavramı, başka söylem oluşumlarını da kapsayacak biçimde genişletilebilir ve böylece genel anlamda bir dilsel altüst ediş projesi olarak görülebilir. Irigaray'ın taklit tartışması, sadece feminist politikanın değil, genel olarak politik baskının da en temel sorularından birine yönelik olduğu için özel ilgiyi hak eder: Bir anlamlandırma sistemi, tam da o sistemin gösterge ve simgeleri kullanılarak nasıl değiştirilebilir? "Sorun, simgesel anlamların salt iradeyle değiştirilemez oluşu değil; fallogosantrizmin kolayca terk edilemez oluşudur... Irigaray işte bu nedenle taklitçilik stratejisini benimser."[22]

Taklitçi tekrarın dilsel altüst edişe dönüşebilmesi için, Irigaray'ın metinlerinde izlediği stratejileri *parler femme* kavramıyla ve ataerkil dilin geneline yönelik radikal eleştirisiyle ilişkilendirmek gerekmektedir. İzleyen bölümde, Irigaray'ın felsefi metinleri okuyuşuyla "kadın (olarak) konuşmak" kavramı arasında net bir ayrıma gitmeyeceğim. Bunun yerine, hem metinsel müdahalelerini hem *parler femme*'ı, kurulu anlamlandırma sistemlerinin temelini çürütme, onları tahrip etme ve altüst etme örnekleri olarak ele alacağım. Irigaray'ın hem metinsel stratejileri hem de alternatif bir konuşma biçimine dair (ütopik) tasavvuru, ataerkil bir anlamlandırma sistemini ataerkilliği yıkmaya yönelik hedefleri gerçekleştirmek için kullanmanın olasılıklarını araştırmaktadır. Bu olasılıkları araştırmak için, Irigaray'ın dili genelde nasıl kavradığını daha yakından incelemek gerekmektedir.[23]

Irigaray'a göre, ataerkil dil bastırma üzerine, kendi maddi kökenini, annenin bedenini unutma üzerine temellenmiştir. "Dil, ne kadar formel olursa olsun, kandan, etten, maddi öğelerden beslenir. Dili kim ve ne beslemiştir? Bu borç nasıl geri ödenecektir?"[24] Ataerkil temsil sistemlerinin dili bedensel, maddi bir alanla bağıntılı değildir; daha çok, "baba dilinin kültürel ufkunu çizmek

adına, toprağın bereketi(nin), doğurganlığı(nın) kurban edilmesi"ni gerektirir.[25] Bu sistemlerde, kavranabilirliğin öz-yeterli olduğu varsayıldığından, dilsel göstergenin düzenlenişinde, biçimin madde, zihnin beden üzerinde bulunduğu hiyerarşi kaçınılmaz hale gelir. Hayat veren ama sonrasında öldürülmesi veya saf dışı bırakılması gereken anneye ebediyen borçlu kalan bu eril söylemin tözü maddi, ilksel bir zemindir ama o eski, çoktan unutulmuş borcunu itiraf etmeye asla yanaşmaz. Irigaray için dişi cinsiyet kendi içinde farklı ("ne bir ne de iki") olduğundan, özdeşlik ve özdüşünüm ilkelerini kılavuz edinen bir dilbilimsel ekonomide dışlanan farklılığın ta kendisidir. Bunun sonucunda, kadının taklitçi işlevi, simgesel düzenin devamlılığı için hayati öneme sahiptir. Erkek özneye bağımlı ve ikincil konumda bir bütünleyiciye dönüştürülen kadının gerçekten ortadan kaybolduğu, yansıtmaya ve taklide devam ettiği sürece fark edilmez.

Ancak, daha önce de gösterildiği üzere, bu statükoyu kesintiye uğratıp, onun temellerini çürütmenin yolları da vardır. En kusursuz taklit bile, taklit etme ediminin denetimini ele geçirip verili kodları, tekrarı aşikâr hale getirecek biçimde tekrarlayabilir. Ama bu ancak, kadın üstlendiği rolün bilincindeyse, çift konumlanışını görüyor ve dişil maskelenmenin çeşitli yöntemlerini açıkça kullanıyorsa, kısacası, farklı türden bir dil konuşmaya istekliyse mümkündür.

Irigaray'ın *parler femme* kavramı ve "kadın (olarak) konuşma"nın anlamı hakkındaki çeşitli açıklamaları üzerine çok şey yazıldı. Ancak, bütün verili özellikler –farklı bir sentaks, sabit olmayan anlam, ne özel isim ne özdeşlik, yakınlık, hısımlık, dokunuş-[26] dil ve beden arasındaki geleneksel karşıtlığı aşma yolunda bir girişim olarak açıklanabilir. Irigaray, bir annesel besleyici zemine olan borcunu hiç ödememiş olan dilbilimsel sisteme karşın, içinden türetildikleri maddi tözü ve fiziksel koşulları dışlamayan temsil biçimleri arayışındadır. "Babaerkil dilin yaptığı gibi ... bedensel ilişkiyi başka bir şeyle değiştirmek yerine, onu kabul edecek bir dil keşfetmek, bedensel olanı hapsetmeyen, aksine *bedence konuşan* bir dil keşfetmek zorundayız."[27]

Keşfetmek zorunda olduğumuz bu dil –onu ister *parler femme*, ister yeni bir sentaks ya da rasyonellik karşıtlığı olarak tanımlayalım– maddeye zıt olmayan ama maddeyi ifade etme, deyim yerindeyse, onu konuşturma yolları bulan bir anlamlandırma sistemi olmak zorundadır. "Bedence konuşan" bir dil kaçınılmaz olarak irrasyonel kekemelik veya anlamsız, oynak bir sessel çağrışımlar silsilesi olmak zorunda değildir. Irigaray'ın taklit kavramının politik açılımlarını görmek için, "bedence konuşma"yı sadece dolayımsız bir beden ifadesi olarak okumamalıyız. Bu daha çok, Irigaray'ın bedeni, madde-

yi, anneyi ama aynı zamanda dişil imgelemi ve arzuyu simgesele sokma girişimidir. "Bedence konuşmak" bedensel alanın dildeki olası temsilini işaret eder. "Irigaray bedenle dolaysız ve dolayımsız bir ilişkiye değil, bedenin imgesel ve simgesel bir temsiline atıfta bulunmaktadır."[28]

Bu temsil, yine de oldukça farklı bir dil oluşturacaktır; bir "karşı dil", gelecek olan bir dil, kökenindeki koşulları kapsayan bir dil, şimdiki sentaktik ve semantik kategorilerle ölçülemeyecek bir dil. "Dişil bir sentaksın ne olduğunu söylemek basit veya kolay değil, çünkü bu sentaksta ya özne ya nesne durumu olmayacak, "teklik"e ayrıcalık tanınmayacak, özel anlamlar, özel adlar, "özel" sıfatlar olmayacak... Bunun yerine "sentaks" hısımlık ve yakınlık içerecek ... sahiplenişin her biçimini dışarıda bırakacak"[29]

Taklitçilik, özellikle oyunlu tekrar versiyonunda, verili simgesel düzen ve henüz gelecek olan dil arasındaki dolayımlayıcı bağlantı olarak görülebilir. Hâlâ ataerkil anlamlandırma kipleri dahilinde bulunuyor olsa da, halihazırda ondan bir adım uzaktadır – anlamın altını kazımanın, karmaşıklaştırmanın hatta onu altüst etmenin bir yolu. Kayan anlamlar, sürekli hareket, açıklık ve değişim dilidir o: kısaca, sözcüklerin sözcüklere dokunduğu bir dildir. Sonuçta ortaya çıkan, süregelen metin veya söz zinciri kurulu gramer kurallarından farklı bir mantık izler. Belirtilen nedenler açısından en önemli özelliğiyse, bu öykünmeci dilin bastırılan ve dışlanan maddeyle yakından ilişkili olmasıdır.

"Kadınların taklitle oynayabilmesinin nedeni, taklidin işleyişine yeni bir besin katma kapasitelerinin olmasıdır. Bu işleyişi zaten ezelden beri beslemiş olmaları mı yoksa? Taklidin "ilk" adımı doğadan (alarak) tekrar üretmek değil midir?"[30] Kadın, taklidi oynayarak, düşünülürlüğün ve düşünümün unutulmuş, bastırılmış besleyici zeminine tekrar ulaşmaya yarayacak bir yol açar. Ne var ki, kurulu anlamlandırma (ve toplumsal) düzeninden her sapma, "taklidi oynamak" için yeterli değildir. Daha çok, "aşikâr taklit, taktikseldir ve farklılığı *yaratmayı* hedefler."[31] Her ne kadar oyuncu olsa da ayrıntılarıyla düşünülmüş bir eyleme ihtiyaç vardır – dişillik özellikleri muhafaza edilmeli, ayna yansımalarını üretmeye devam etmelidir, ama bu yansıtmaların hedefi artık görülmemesi gereken bir şeyi, düşünülürlük işleyişlerinin artığını, cinsiyet farklılığını görünür kılmaktır:

Yeni bir dil konuşmaya başlayabileceğimizi varsaymak bir hayaldir elbette. Mevcut toplumsal cinsiyet düzenlemelerinde gerçekleştirilecek her değişimin işe mevcut simgesel düzenden başlaması gerekmektedir. Bu da eril olanı, her tür simgesel değiş tokuşun maddi temelini açığa vuracak biçimde

taklit etmeyi, böylece maddenin, ve en önemlisi, (annesel) bedenin simgelenişine yol açmayı gerektirir. Taklitle maddenin (Margaret Whitford'un deyişiyle, "sözcüğe dönüştürülen etin")[32] simgelenişi arasındaki bu ilişki ataerkil ekonominin en temel yapısal ilkelerinden birini, yani doğa / beden / maddenin kadınla ve dişil olanla, kültür / zihin / düşünülürlüğün de eril olanla sorgulanmadan ilişkilendirilişini istikrarsızlaştırır. Bir tür "dönüştürücü taklit" icra etmek kendi içinde cinsiyet farklılığının tutarlı bir anlamlandırmasına yer veren ütopik bir düzen kurmaya yetmez elbette. Ama şüphesiz ki mevcut düzende çatlaklar oluşmasına yol açarak yeni alanlar açar. Sistemi rahatsız ederek görünürde doğal olan bir kurguyu sorgulamayı olanaklı hale getirir. Dişilin maskelenmesini eril arzunun bir ürünü olarak açığa çıkarır. Şimdiye kadar hesaba katılmamış bir başka yerin, bir başka bedenin, bir başka arzunun verili anlamlandırma süreçlerindeki varlığını işaret eder.

Irigaray'ın kuramı, özellikle taklit kavramı, simgesel düzendeki bir değişimin politik önemini gözler önüne serer. Kadın Hareketi politik, ekonomik ve toplumsal alanda çok önemli değişimlere yol açmıştır. Ancak, bu değişimlerin yeterince başarılı olmadığı, mevcut toplumsal cinsiyet düzenlemelerindeki belirli temel sorunların baki kaldığı, ataerkil düzenin temel parametrelerinin hâlâ yerinde durduğu aşikâr. Irigaray'ın taklitle oynama mefhumu bize olası bir hareket biçimi için kılavuzluk eder. Rosi Braidotti'nin deyişiyle: "-miş gibi" pratiğinin en güçlü yönü, başarılı tekrarlar ve taklit stratejileriyle alternatif faillik şekillerinin meydana çıkabileceği alanlar açma potansiyelidir."[33]

Kısacası, farklı davranmak, farklı konuşmak olarak, farklı konuşmak da bir eylem türü olarak görülmelidir. "Alternatif faillik şekli" ancak simgesel tarafından desteklenirse mümkün olabilir; ataerkil ekonominin dışında kalmak zorunda olanların temsili olmaksızın gerçek farklılık ne ortaya çıkabilir ne de yürürlüğe sokulabilir. Faillik, simgeselin karşıtı olarak anlaşılmamalıdır; taklit edimleri –ister alternatif okuma pratikleri, ister alternatif dilsel performanslar açısından gerçekleştiriliyor olsunlar- etkin müdahalelerdir. Irigaray'ın feminist kurama *ve* politikaya en önemli katkılarından biri, Platon'la başlayan ve duyulur ve düşünülür, ampirik ve kavramsal, beden ve dil arasındaki (metafizik) karşıtlığı aşmasıdır. Tekrar Braidotti'den alıntılayalım: "Irigaray öznenin farklılaşmamış evrenselci yanlılığını taklit eder. Dolayısıyla, ataerkil düşüncenin "dişil" olanı tahsis ettiği konumları –(Aynının) ebedi Öteki'si- tanır ama tek amacı bu konumu yerinden etmektir. Simgesel, söylemsel boyutu, ampirik, maddi veya tarihsel boyuttan ayırmayı reddeder ve böylece

"dişil" üzerine tartışmaları, yaşayan gerçek kadınların varlığıyla ilişkisizleştirmez."[34] Bu anlamda, metinsel veya dilsel altüst ediş biçimleri, politik müdahale biçimleridir. Belirli okuma ve yazma biçimleri, anlamlandırma ve stil meseleleri politik olanın süslemeleri değil, politik olanın ta kendisidir.

Bununla beraber, dilsel altüst edişin böylesi politik bir kavranışına karşı sayısız itiraz yükselmiştir. Irigaray gibi feminist düşünürler sadece sözcüklerle oynamakla, entelektüel elitizmle, bir metnin olumlayıcı bir okumasıyla alternatif bir okuması arasında net bir ayrım yapamamakla, kadınları dilsel yetersizliğin mahalline sürgüne göndermekle itham edilirler. Ancak bu tür eleştiri, geleneksel politik müdahale biçimlerinin (örneğin, yasaların yardımıyla değişimin, lobicilik yapmanın veya çıkar gruplarıyla ortaklık etmenin, memnuniyetsizliği kamuya mitingler düzenleyerek açıklamanın, vs) güncel toplumsal cinsiyet düzenlemelerinin en temel yönünde, hiyerarşik yapılanmış heteroseksist ikilikte herhangi bir değişikliğe yol açmadığı gerçeğini dillendirmez. Bu geleneksel politik değişim yaklaşımına karşın, (dilsel) altüst ediş biçimleri verili erk dağılımı mekanizmalarının temelini çürütmeyi veya bu mekanizmaları içeriden sarsmayı başarırlar. Salt tesadüf veya rasgele bir hadiseden çok politik bir strateji olarak görülen (dilsel) altüst ediş eylemleri kitle hareketi, örgütsel hazırlık veya bürokratik bir yönetim gerektirmez. Siyasi partilerden ve kurulu koalisyonlardan (bunları ille de dışlamadan) kaçar; kısacası, herhangi bir zaman herhangi bir yerde icra edilebilir ve en önemlisi simgesel ve imgesel düzeyde iş görebilirler; özellikle bu sonuncusu geleneksel liberal politikaların nadiren yöneldiği bir konudur.

Gerçek bir değişimin vuku bulabilmesi için, cinsiyet farklılığının ataerkil inşasının, kadının ataerkil ekonominin hem içinde hem dışında olmak üzere ikili konumlanışının hesaba katılması gerekmektedir. Kadının ayna ve taklitçi olarak rolü olumlayıcıdır ve sistemin dengeleyicisi rolündedir. Ancak bu olumlayıcı işlevin diğer tarafı, eril düzenin incinebilirliğini de ortaya çıkartır. Bastırılmış, dışlanmış, unutulmuş olarak daima böyle kalmaz – taklit haz verir, ayna görünür olur, maskeleme rahatsız etme potansiyelini gösterir, et sözcüklere dönüşür, beden dillenir... "Böylelikle, taklitle oynamak, bir kadın için, istismar edildiği yeri ... söylem yoluyla geri almayı denemektir... bunu oyuncu bir taklit dolayımıyla, görünmez kalması gerekeni –dilde dişil olanın olası bir işleyişinin örtbas edilişini– görünür kılmak amacıyla yapmasıdır."[35]

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Notlar

1 Bu terimlerin Irigaray tarafından kullanılışının sistematik bir açıklaması için bkz: Robinson, Hilary, *Reading Art, Reading Irigaray. The Politics of Art by Women,* I. Bölüm, Londra, New York: I.B. Tauris, 2006.
2 Irigaray, Luce, *Speculum of the Other Woman.* Çev. Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985, s. 140.
3 Irigaray, Luce, *This Sex Which is Not One,* Çev. Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1985, s. 76
4 Bu görüş açısı Simone de Beauvoir'm *İkinci Cinsiyet*'te varoluşçu bir bağlamda ele aldığı bir temayla uyum içindedir. Bkz. Beauvoir, Simone de, *The Second Sex,* Çev. H.M. Parshley, New York: Vintage Books, 1989, s. xxii.
5 Irigaray, *Speculum...*, s. 95.
6 *A.g.e.*, s. 114.
7 Irigaray, *The Sex Which...*, s. 76.
8 Irigaray, *Speculum...*, s. 114.
9 Irigaray *The Sex Which...*, s. 76.
10 A.g.y.
11 Bkz.: Cimitile, Maria C., "Irigaray in Dialogue with Heidegger", *Returning to Irigaray. Feminist Philosophy, Politics, and the Question of Unity* içinde, s. 278, ed. Maria C. Cimitile ve Elaine P. Miller, Albany: SUNY Press, 2007.
12 Irigaray, *Speculum...*, s. 60.
13 Whitford, Margaret, *Luce Irigaray. Philosophy in the Feminine.* Londra, New York: Routledge, 1991, s. 71.
14 Irigaray *The Sex Which...*, s. 136.
15 Weed, Elizabeth, "The Question of Style", *Engaging With Irigaray. Feminist Philosophy and Modern European Thought* içinde, s. 83-84, ed. Carolyn Burke, Naomi Schor, Margaret Whitford, New York: Columbia University Press, 1994.
16 Irigaray *The Sex Which...*, s. 75.
17 Butler, Judith, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of 'Sex.'*, New York, Londra: Routledge, 1993, s. 45.
18 Whitford, 1991, s. 105-06.
19 Irigaray, *Speculum...*, s. 246.
20 *A.g.e.*, s. 339-40.
21 *A.g.e.*, s. 310.
22 Whitford, 1991, s. 70.
23 Irigaray'ın dil kuramının ayrıntılı bir tartışması için bkz.: Postl, Gertrude, *Weibliches Sprechen: Feministische Entwürfe zu Sprache und Geschlecht*, Viyana: Passagen Verlag, 1991, s. 132-147.
24 Irigaray, Luce, *An Ethics of Sexual Difference,* çev. Carolyn Burke ve Gillian C. Gill. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993, s. 127.
25 Irigaray, Luce, "The Bodily Encounter with the Mother", *The Irigaray Reader* içinde, s. 41, ed. Margaret Whitford. Oxford: Blackwell, 1991.
26 Bkz. Irigaray, *The Sex Which...*,, s. 134.
27 Irigaray, "The Bodily Encounter with the Mother", *a.g.e.*, s. 43, vurgu bana ait.
28 Whitford, 1991, s. 70.
29 (Irigaray, *The Sex Which...*, s. 134.
30 *A.g.e.*, s. 76-77.
31 Braidotti, Rosi, "The Politics of Ontological Difference", *Between Feminism and Psychoanalysis* içinde, s. 99, ed. Teresa Brennan. Londra: Routledge, 1989.
32 Whitford, 1991, s. 48.
33 Braidotti, Rosi, Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory, New York: Columbia University Press, 1994, s. 7.
34 Braidotti, Rosi, *Metamorphosis. Towards a Materialist Theory of Becoming.* Oxford: Polity Press, 2002, s. 25.
35 Irigaray, *The Sex Which...*, s. 76.

...cemaatin ebedi ironisi...*

LUCE IRIGARAY

"Rahim, erkekte tek bir salgı bezine dönüşürken, aynı şekilde erbezi de, dişide karşıtına geçmeden, kendisini etkin beyin haline getirmeden, yumurtalığın içinde kapalı durur ve klitoris genelde edilgin hissi temsil eder. Buna karşılık, erkekte etkin bir his, çarpan bir kalp, *corpora cavernosa*'yı dolduran kan ve üretranın[1] süngerimsi dokusunun lifleri bulunur. Erkek*teki* bu kanla dolma haline, dişinin menstruel *kayıpları* tekabül eder. Böylece, basit bir hazne (alıkoyma) olan rahmin kabul ettiği şey, erkekte üretici beyinsel töz ve dışarı taşan bir yaşamsallık olarak ayrılmış bulunur. Erkek, bu farklılaşmadan ötürü, etkin ilkeyken, dişi kendi birliğinde gelişmeden durduğu için edilgin ilkedir. Üreme yumurtalığa ve erkeğin spermine indirgenemez, sanki ürün yalnızca ikisinin biçimlerinin ve parçalarının birleşmesiymiş gibi. Ama tabii ki, dişideki maddi unsurdur, erkekteki ise öznellik. Gebe kalma, tam bireyin, basit bir birlik içerisinde yoğunlaşmasıdır; birey kendini, kendi temsili içerisinde, bu basit birliğe verir: *döl de bu basit temsilin ta kendisidir –isim* gibi *bir nokta ve bütünlüğündeki kendidir*".

"Sömmering, gözdeki atardamarlar çok ince dallara ayrılır ve *kırmızı* kan ihtiva etmez gibi görünüyor, der".

HEGEL

Kanbağıyla akraba olanın eyleminin amacı, *kansız olana* (*exsangue*) ihtimam göstermektir. Onun esas ödevi, *ölünün gömülmesi*ni sağlamaktır, bu doğal

* Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Les éditions de Minuit, 1974, Paris, "... L'éternelle ironie de la communauté...", s. 266-281.

1 Mesane ile dış idrar organı arasındaki kanal (ç. n.)

olayı tinsel bir edime dönüştürerek. Bir *adım daha atılırsa*, anlaşılacaktır ki, basit evrenselliğin huzuruna bu şekilde kavuşmuş erkekliği, olumsal yaşamının ve savrulmuş orada-olmaklığının (*être-là*) ardıllığının tedirginliği dışında, nihai şeklinde toplamak kan bağının muhafızı olan kadınlığa düşer. Kadınlık, kendi hayatının da dahil olduğu tüm koşullara rağmen, erkeğin kendi saf varlığında dönüştüğü bu cesedi defnetmekle esas olarak hep ilgilenmiştir ve her zaman da ilgilenmek mecburiyetinde olacaktır. Kadın, erkeği; istirahatin ve kendi bilincine sahip özün, evrenselliğin istirahatinin, olumlanmasında söz konusu olan, en azından görünüşte, bu hâlâ fazla dolayımsızca doğal olan evrenselliği kaldırmaya (*relever*)[2] iter. Zira bu kaldırmayla saf hakikat yeniden kurulur. Elbette erkek hâlâ (doğal) ölüme tabidir; doğal karakterindeki bu arıza (ölüm), bilinci kendi kendisinden sürer, öz bilinç haline gelsin diye, bilincin kendine geri dönmesinin önünü keser; ancak önemli olan, bu arızayı tinin bir hareketi haline getirmektir. Erkeklik, kent için yaşamını, örneğin savaşta kurban ederek, bu olumsuzluktan (*négativité*) bir etik davranış çıkartmaya çalışmalıysa, kadınlık tinin oluşunun tasarruf edemediği yıkım harekâtını üstlenerek, ölüyü kendi kendisiyle uzlaştıran bu etkili ve dışsal dolayım olmalıdır. Demek ki, kadınlık, bu ölü, şüphesiz evrensel ama tekil olarak kuvvetten yoksun, boş ve edilgin olarak başkaya terk edilmiş varlığı, onun kendi kendisine dönüşünde kabul ederek, onu hem bütün aşağılık akılcı olmayan bireyselliklerden hem de bundan böyle ondan daha güçlü olan soyut maddenin kuvvetlerinden korumalıdır. Kadınlık, onu bilinç dışı arzuların yüz kızartıcı işlerinden ve doğal olumsuzluktan uzak tutarak *–kendi arzusundan da mı koruyarak?–* bu aile ferdini *toprağın bağrına* teslim eder; böylece onu yok olmayan temel bireysellikle bu şekilde yeniden-birleştirir. Onu bir (dini) cemaate de yeniden-ortak eder ki, bu (dini) cemaat, tekil maddenin şiddetini ve yaşamın alçak güçlerini (bu ölümün üstüne saldırarak, onu daha da tahrip edebilecek güçleri) kontrolü altında tutmaktadır. Bu en üstün ödev, ilahi yasayı ya da tekilin karşısındaki *olumlu* etik eylemi tesis eder.

Bu arada insani yasa, *olumsuz* (*négative*) bir anlamı bu tekile dayatır. Aslında kenti oluşturan her üye hem hayatta kalma hem de kendine has bir kendi-için-varolma hakkına sahiptir; tin burada kendi gerçekliğini ya da orada-olmaklığım yeniden bulur. Ama tin, aynı zamanda bütünün kuv-

2 Fransızcaya *relever* olarak çevrilen Almanca *Aufhebung* kelimesinin karşılık geldiği anlamlar: "yükseltmek; olumsuzlamak; korumak"tır. Biz tüm bu anlamları içerdiğini düşündüğümüz "kaldırmak" fiilini kullanmayı uygun gördük. (ç. n.)

vetidir ve böyle olduğu için tin *bu parçaları bir olumsuz*da toplar. Onları, bu bütünlüğe bağımlılıklarına ve *yaşam*larını sadece bu bütünlükte/bütünlükten almanın bilincine geri çağırır. Böylece, mal-mülk edinmek ya da zevk aramak gibi öncelikle tekil amaçlar doğrultusunda temellenebilecek bağlar –ki ailevi bağlar da buna dahildir–, bu yakınlıkta gelip onları sarsan, bu içe dönüklükten çıkaran, bu bağımsızlıklarını bozan, hepsini parçalanmayla tehdit eden bir savaşı çağırır. Öyleyse devlet, tekilliğin bu düzenine gömülmüşlere efendilerinin kim olduğunu hissettirmelidir: ölüm. Onları, doğal orada-olmaklıkta yutulmaktan, duyumsanır olana gerilemekten ya da bilincin kendisinin sahiplenebileceği tüm yüklemlerden muaf bir ötedeki esrimeden sakınır. Demek ki, *ölüm kültü* ve *ölüm kültürü* ilahi yasa ile insani yasayı birbirine eklemleyen şeydir. Ya da hatta erkek ile kadın arasındaki, en azından etik boyuta yükselmiş ilişkiye izin veren şey...

Erkek kardeş ile *kız kardeş* arasında, katkısızca, vuku bulan şey. Onlar aynı kandandır ama bu kan onlarda dinginliğine ve dengeye kavuşur. Şu halde, onlar birbirlerini arzulamazlar, birbirlerinin olmazlar ya da biri öteki sayesinde bu kendisi-için-varlık olmaz ama onlar birbirleri için özgür bireyselliklerdir. Peki, bu durumda, onları, biri ötekinin içine geçecek kadar, birleşmeye iten nedir? Biri öteki için ne ifade eder ki, karşılıklı ilişkileri onları böylesine cezbeder? Bu *kan* çekmesi midir? *Aynı kan*ın erkine ortak aidiyetleri midir? Belki de bu onların anaerkil tipteki bir soyla suç ortaklığıdır ki; bu soy, bu kanın sürmesini ve kalıcılığını güvence altına aldığı için kan onda daha saf, daha evrensel bir şekilde vardır. Bu anlamda, Oidipus'un ailesi iyi bir örnek olabilir, çünkü burada kocanın annesi aynı zamanda onun karısıdır, bu birleşmenin çocuklarındaki –ki Polyneikes ve Antigone de bunlardan biridir– kan bağını tekrar-işaretleyen (*re-marquer*) de bu durumdur. Bunun dışında, dayı ise çoktan ataerkil olan bir erkin temsilcisidir. Yoksa bu bağın nedeni *aynı spermi* paylaşmaları mıdır? Bu paylaşma kan bağına (başka) bir denge vererek, onu büyüleyici tutkusundan çıkararak, bir ötekiyle denk kılabilir mi? Ama sperm –uzun süre böyle düşünülmüş olmasına rağmen– kanla birleşmez, yumurta ile birleşir, çiftleşme eğer tüm "etkililiği"nde incelenseydi çoktan tinin ve etik tözün birliğini, uzlaşmaya imkân vermeden dağıtmış olacaktı. Öte yandan, çiftleşme yalnızca karı ile kocanın bu evliliğinde, saf olmayan karışımında cereyan eder. O halde, erkek kardeş ile kız kardeşin uyumunu, rahim ortaklığından kaynaklanan çekimlerini, *aynı ad* bakımından mı araştırmak gerekecektir? Bu çekim, kan erkinin yerine

geçebilecek ve ailevi cemati, kentte çoktandır uygulanan birtakım yasaların seviyesine yükseltebilecek sembolik kurallara bir boyun eğmeyle telafi edilmiştir. Bu boyun eğme ise soyadında temsil edilir.

Böylece, bir an için, erkek ve kız kardeşler birbirlerini tekil kendilerinde tanıyabilecek, bunu da her biri, bir hakkı olumlayarak yapabilecektir; bu hak her birinin diğeriyle/diğerinde dengelenme gücünden gelir: kırmızı kanın gücü ve bu kanı emerek yok edenin gücü, bir adlandırma sürecinde bu kırmızı kanın gücünün kaldırılması (*relève*): görünüş (*semblant*). İdeal paylaşımda, ataerkinin ve anaerkinin (etik) tözleri birlikte-varolacaklardır; saf bir barışta ve arzusuz bir bağda her birine kendilerine has kalıcılıkları da geri verilerek. Cinsiyetler savaşı olmayacaktır. Ama bu an, kesinlikle, mitseldir ve *bu Hegelci rüya* ataerkinin söylemi tarafından üretilmiş bir diyalektiğin sonucudur çoktan. Yatıştıran bir fantasma, eşit olmayan silahlarla yapılan çatışmadaki bir ateşkes, tinin oluşunun üstüne çöken bir suçluluk duygusunun inkârı ve hatta her bir cinsiyetin öteki ile bağlantısında ve birinden ötekine geçişte, herkes için (erkek ya da kadın) teminat altına alınmış bir *biseksüellik* tuzağıdır. Bunlar, eril ya da dişil, birinde ve diğerinde farklı bir yazgıya çoktan boyun eğmişlerdir. Tecavüz, cinayet, taciz, yaralama, en azından görünüşte, en azından genel olarak, erkek ve kız kardeşler arasında hâlâ askıda olsa bile. Üstelik bu artık doğru değildir, tıpkı Hegel'in, erkek kardeş kız kardeş için, onun anne ve eş olarak sahip olamadığı bir tanınma imkânıdır diyerek itiraf ettiği gibi ve de bu imkân karşılıklı değildir, en azından böyle söylenir. Demek ki, kız kardeş için erkek kardeş, kızın ölümde ona bir kült sunmak dışında karşılığını alamayacağı bir değeri çoktan yüklenmiştir.

Şüphesiz Sofokles'teki anaerkinden ataerkine tamamlanma yolundaki bu tarihsel geçişte meseleler hâlâ çok da açık değildi. Burada, neyin daha yüksek bir bedeli olduğu konusunda bir kararsızlık okunur. *Kan, burada, artık çoktandır temiz değildir*: baba, en azından bir zamanlar, kraldı; kral, hem babalık haklarını hem de ailevi (ataerkil) erkin ve Devlet erkinin suç ortaklığını olumlar. Ve trajedi, kan için kabaran iştaha verilen cezayı sahneye koyar. *Özel ismin ayrıcalığı henüz babanın adının gücü değildir*: eğer babanın adının gücü çoktan hakkıyla kurulmuş olsaydı, Oidipus'u cinayetten ve başlamış olduğu ensest ilişkiden koruması gerekirdi. Böyle bir şey olmadı. Öte yandan, burada erkek ve kız kardeşlerin her birinin ikileşmesi, uç noktaların (sonradan daha eril ya da daha dişil olarak adlandırılacak Eteokles ve İsmene gibi) neredeyse karikatürler olarak belirdiği bir geçişi de, yine, sergiler.

İsmene, Antigone ile *aynı kan*a ait olan kız kardeş; Polyneikes, *aynı anne*den doğmuş erkek kardeş; Eteokles ise *aynı baba*nın ve *aynı anne*nin oğlu olan erkek kardeş olarak nitelenmiştir.

Meseleler hâlâ başka türlü anlatılabilir. İsmene yadsınamaz şekilde "kadın" olarak belirir; zayıflığı, korkusu, söz dinler uysallığı, gözyaşları, deliliği ve ona hem kralın aşağılayıcı küçümsemesini hem de bunun sonucunda onu öteki kadınlarla saraya, eve kapatılma makul yaptırımını getiren histerisi de bu kadınlığa dahil olmak üzere. En yiğit savaşçıların cesaretini kırmamak uğruna, bu kadınların kaygı ifade eden hareketlerinin özgürlüğü de böylece yitmiştir. *Antigone* için işler o kadar da kolay değildir, o eğer küstahlığının bedelini ölümle ödemezse, kral bile, onun kendi erkekliğini gasp etmesinden korkar –"artık bir erkek değilim, erkek olan Antigone'dir"–. Antigone kentin, egemen olanın, aile reisinin, yani Kreon'un yasasına boyun eğmez. Kardeşinin ruhunun istirahat edemeden amaçsızca dolanıp durmasına izin vererek kan bağım kurban etmek, annesinin oğlunu köpeklere ve yırtıcı kuşlara terk etmektense, bir erkekle evlenmeden bakire ölmeyi tercih edecektir. Bir ilahi yasaya hizmeti, aşağının tanrılarına karşı duyduğu çekimi ve bundan daha çok keyif aldığını inkâr etmektense, yeraltı dünyasına bu gizli aidiyetle insanların icatlarından kaçmayı başarır. Tüm insanlara cehennemle kurduğu ilişkide/ilişkisi sayesinde meydan okuyarak. Kendini karanlık tutkusunda, insanların para sevdasıyla kendilerini bıraktıkları bu sefil pazarlıklardan oldukça farklı olan sapkın hareketlere –en azından kralın demesine göre– teslim eder. Hatta bununla övünerek, bundan vazgeçmektense ölmenin daha tatlı olduğunu açığa vurarak. Ve, zaten, *ikisi arasında söylenecek hiçbir sözün olmadığını* da açığa vurarak. Antigone, Kadmos oğulları yani *okuması-yazması olanlar* arasında bu şekilde akıl yürüten tek kişidir. En azından *yüksek sesle*. Böylece halkın, kölelerin, ama yalnızca alçak sesle, gizlice, efendinin otoritesine karşı ayaklanmalarını mırıldananların suç ortaklığını kendine çekerek. Arkadaşsız, kocasız, gözyaşları olmaksızın, *bir kayanın* sonsuza dek güneş ışığından yoksun olacak *deliğine* canlı canlı kapatılmak için *bu unutulmuş yol* boyunca götürülmüş. Erki ellerinde bulunduranların, leşinin pisliğinden ve utancından kenti korumak için ona sadece yaşamını sürdürmesine yetecek kadar besin verecekleri delhizinde, ininde, karnında yalnızdır. Bu yalnız kültün ardından sağ kalıp kalamayacağını –bir kez daha– görmek için yeraltı tanrısı ile yüzleşirken de yalnızdır. Ama onun için, aşkın temsilleri, böyle cezalardan sonra arzusunun yeniden

dirilemeyeceği kadar ölümcüldür. Antigone suçlu olmadığı halde, annesinin uğursuz kızlık zarının ağırlığını taşıdığını hisseder, oldukça çirkin kucaklamalardan doğduğu için suçluludur o. Lanetli ve de adaletsizce hakettiği ama kaçınılmaz da olan bir cezaya razı olarak, hiç olmazsa kendi zevkinin mateminin (*le deuil de sa jouissance*) *–bu matem onun zevki midir?–* hesabını üstlenerek, bizzat kendini öldürerek. Erk tarafından verilmiş ölüm hükmünü ön görerek mi? Onu ikileştirerek mi? Çoktan boyun eğmiş midir? Yoksa isyan mı etmiştir? Antigone, her halükârda, annesinin ölümcül ama kanlı olmayan hareketini kendi üstünde tekrarlar. Ve kentin yasalarıyla hâlihazırdaki anlaşmazlıkları ne olursa olsun, bir başka yasa onu gittiği yerde çoktan kendine çekmiştir: annesiyle/anneyle özdeşleşme yasası. *Ama anne ile kadını nasıl ayırt etmeli*? Evli, kocasının annesi olan bir annenin uğursuz paradigması. Böylelikle, kız kardeş hiç olmazsa annesinin oğlunu kurtarmak için kendini boğacaktır. Bu kız kardeş kemerinin ince kumaşıyla kendi nefesini –sözünü, sesini, havasını, kanını, yaşamım– kesecektir, erkek kardeşi, *annesinin arzusu*, ebediyen yaşasın diye (bir) mezar taşının karanlığına, ölüme/ölümün gecesine geri dönerek. Asla kadın olamamıştır. Ama fazlasıyla dışlayıcı bir biçimde fallik olan bir bakış açısının merkezileşmesi durumunda sanılabileceği kadar erkeksi de olmamıştır. Zira onu buraya kadar sürükleyen bu şefkat ve merhamettir. Yolu artık olmayan ve asla da açılmamış bir arzuda tutsaktır daha çok. Ve bu arzu Polyneikes'te, özellikle annesiyle ilişkisini yeniden bulmuş mu olacaktır? *Polyneikes*, iki erkek kardeşten en kadınsı olanıdır. Peki en genci mi? Her halükârda en zayıfı, kendini reddettireni. En çabuk öfkeleneni, en acarı ve kızgınlık anında bileklerini yeniden kesmeye çalışacak olanı. Bir kadına olan aşkıyla/aşkı için silahlanmış, evli olduğu halde, bu yabancı kızlık zarı uğruna kız kardeşini canlı canlı gömülmeye mahkûm ederek. En azından kan tutkusunda, abisinin *–Eteokles*'in– buyurma hakkını ortadan kaldırmış olarak, onun erkle, akılla, mülkiyetle, babanın yerini almayla ilişkisini –ismi önce alanın ilişkisini mi?– yıkmış olarak. Ama aynı zamanda kendini de yok etmiş olarak.

Bununla birlikte tüm bunlar, hükmetme tavrım değiştirmez. Başka bir adam burada, nöbeti devralmak için bulunur: *Kreon*. O da –Antigone gibi– yalnızdır ama onun kendisine hizmet edecek yasaları vardır. Şüphesiz umutsuzdur ama güç sadece kendisine ait olsun ister. Kadını ve oğulu toptan yıkıma sürüklemiş olarak ama hükümdarlık asasını elinde bu-

> lundurduğu tahta, sevgisizce yeniden çıkarak. Duyguları ölmüş ve/ama uygulamalarını sert bir biçimde yaparak. Katılığında esnemez. Fikrini değiştirmez. Kırıcı olduğu kadar da kırılgan, hassas kuvvetinin, hazdan, bir veya birçok kadının hâkimiyetinden, oğlunda temsil edilen gençliğin tutkusundan, halkın koalisyonundan, kölelerin ayaklanmasından ve onları bölen arzulara hâlâ boyun eğen tanrılardan, dolayısıyla kâhinlerden ve hatta "eskilerden" de şüphelenmesi gerekir. Sözün, hakikatin, zekânın, aklın korunmasının tek güvencesi olma imtiyazını savunarak: bütün iyilerin en güzeli fakat bazen de akıl yürütmeyi bir yana bırakır, dişi olanla ve ilahi olanla ilişkilerinde örneğin. Ve ailenin bütün fertlerinin bu kıyımında –İsemene altın yaldızlı bir hapiste yalıtılır, ki egemende meydana gelen bir değişikliğin bu hapsi basit bir özel alana dönüştürme tehlikesi de vardır–, kanın genel olarak akıtılmasında, Kreon (burada) böylece *tek* kalır. Ama yine de *parçalanmış*tır; mutsuzluktan başka bir şey olmayan bir kendinden eminlik –katlanılmaz bir yazgının üstünde ağırlığını hissettirdiği ve onun için her şeyin ve herkesin eşit ölçüde olumsal hale geldiği bir fazladan insan (*homme en trop*)– ile bir kadiri-mutlağın, içerikten (kanın tözünden) yoksun kendi-için-varlığın, sert egemenliği arasında kalarak parçalanmıştır. Bu kadiri-mutlak, kendine yabancıdır ve kendi kişisel erkini, tikel bireyler arasındaki (kan) bağlarını soyut evrensellikte fesheden bir hukukun uygulanmasından alır. Yakında Tanrı olacaktır, hiçbir arzusu olmayan; belki de tek arzusu, benzer olanın (*semblant*) durdurulması içinde, herkesi pıhtılaşmış kanın yasasına tabi kılmak olan bir Tanrı: Ben.

Tinin oluşu için gerekli bir uğraktır (*moment*) bu ama Hegel bu geçişte, bu geçiş hakkında konuşurken yarı melankolik bir pişmanlıktan ve kız kardeşin/onun kız kardeşinin (kanları) karıştırmaksızın bu çekime dönme rüyasından söz eder. Tür ve cins henüz üretilmemişken ve kanın bu birliği, bu bireyselliği, bu *hâlâ yaşayan özne*si basitçe ortaya çıkmışken. Ve bu gerileme nostaljisinde Hegel, cinsiyetli bir ilişki arzusunu sergiler şüphesiz, ancak bu ilişki gerçek bir cinsel arzudan geçmekten kaçınacaktır. Bu cinsel arzu gelir, kanın devridaiminde birleşen ahengi bozar ve kanın bu devridaim zamanlarında, erkek kardeş ile kız kardeş –bunlar hayvanlık zamanlarında hâlâ pek az farklılaşmışlardı– arasındaki bölünme meydana gelecektir: içe dönme/dışa dönme, akışkanlık/katılşama, bir dışarının ele geçirilmesi/bir dışarının içinde erime. Böylece biri son nefesini verecektir, öteki nefes almaya

başladığında; biri kırmızı kan haline gelecektir, öteki kendi damar(lar)ında çoktan kendine döneceği zaman; biri kendini bir yuvar(lar)ın atomik bireyselliği olarak olumlayacaktır, öteki lenf olarak kaldığı sürece; biri toprakta karbonlaşmaya geri dönecektir, öteki sadece uyandığı ve yandığı vakit vs. Ama belki de bu sırada onlar, bu *hazım* sürecinde çoktan telafisi mümkün olmayan bir biçimde ayrılmışlardı. Zira eğer dişil olan kendisini onu kendisinde eritecek olan erilde tanıyabilse de, bunun tersi pek geçerli değildir. Ve eğer Antigone, onun için kent olan bu dışa doğru/karşı yöneltdiği özerk bir hareketi ona veren bir öfke, bir cesaret, bir yüreklilik gösteriyorsa, bu onun erili iyice hazmetmesindendir. En azından kısmen, en azından bir an. Ama belki de yalnızca erkek kardeşinin mateminde bu mümkün hale gelmiş olacaktı, ona ölümde kaybettiği erkekliğini geri verme, bununla ruhunu yeniden besleme zamanında. Ve bundan ölme zamanında.

Öyleyse kanın dengesi çoktan bozulmuş, değişmiş ve kaybolmuştur. Ve kendini hazmetmekle, kendine akışkanlığını vermekle, kendini uyarmakla, kendine has hareketinde kendini sarsmakla, kendini döllemekle karışmamış mutluluk, eşit olarak pay edilmemiştir. Ama kız kardeş yaşayan birliğinde varlığını sürdürdükçe, bu tözün –kanın– kendini temsil eden dayanağı olabilir; erkek kardeş ise kendine dönmek için bu tözde erir. Oğulun, onu meydana getiren çiftten bağımsızlığında kendisi-için oluşunun teminatı, kız kardeşin *yaşayan ayna* olmasıdır; yani kendinin özerkliği üstüne bir düşünümün geliştiği bir kaynak olması. Kırmızı kanın ve görünüşün (*semblant*) birbirine ahenkle karışmasının imtiyazlı yeri. Kız kardeş bu ahenge katılma hakkına sahip değildir. Ve kardeşlerin birbirlerinde yansımalarını (*auto-spéculation*)[3] kentin tuhafça tanıması, onların birliğini yolundan çoktan saptırmıştır; birinin ötekini mecburen yok etmesi gerektiği olgusunun tamamen etkinleşmesi için kimi zaman kamunun buna tekrar işaret etmesini (*re-marque publique*) beklemek gerekse bile.

Şu halde eril ve dişil daha önceden bölünecektir. Kadın-anne bundan sonra besleyici ve akışkanlaştırıcı *lenf* tarafında ısrar edecektir; döngüsel kanamalarında kan kaybettiğinde neredeyse *beyaz*, toplumun çeşitli üyeleri

3 Burada geçen *spéculation* kavramı, bu makalenin içinde yer aldığı kitabın başlığında (*Speculum de l'autre femme*) yer alan *speculum* kavramına atıfla kullanılmıştır. *Speculum* kavramının Latince anlamı "ayna"dır, ancak tıpta kullanılan anlamı "vücut boşluklarının veya kanallarının [göz, kulak, burun ve özellikle vajina gibi] iyi görülebilmesi için onları genişletmeye yarayan alet"tir. Bu kavramın türetildiği Latince *specio* fiili ise "bakmak, izlemek, görmek" anlamlarına gelir. (ç. n.)

ve organları ona katılabilsin ve onda kendilerine has kalıcılıklarını bulabilsinler diye maddesinde oldukça *nötr* ve *edilgin*dir. Erkek (baba), dışsal ötekini *içinde* kendinde ve kendisi-için *eritme* yoluyla kendi bireyselliğinin oluşumunda ayak direyecektir; böylece kendi canlılığını, öfkelenebilirliğini, etkinliğini yoğunlaştıracaktır. Bağırsağında, kendinde, ötekini emme anında tikel bir zafer hissederek. Baba-kral, emileni söyleminde kaldırarak (*relever*), kadın ile erkek arasındaki (yaşayan) karşılıklı ilişkinin kopuşunu tekrar edecektir. Baba-kral, yasanın metninin yazılışında kanı karbonlaştırarak ve görünüşlerin (*semblant*), bireysel benlerin çeşitli şekillerde kan kaybetmiş atomlarının hızla çoğalışında kanı renksizleştirerek yasanın ikizini üretir. Yani kendini yasanın ikizi olarak –kendinde, oğlunda, karısında farklı farklı– üretir. Kimi tözler, bu süreçte yitmiştir: örneğin yaşayan özerk öznelliği tesis eden kan.

Diyalektiğin indirgenemez hastalık hastalığı, melankolisi. Diyalektiğe tahtını temin eden ama kutsal kâsesini Mutlak Tin'in içinde bile yeniden açan, sonsuz (belirsiz) bir sıvıyı hâlâ köpürten, kanlı tepeye (*calvaire*)[4] benzeyen pıhtılaşmış kan. Kan pıhtı(ları)sı, lenf(ler), bunlar eğer sulanmadan iyileşebilseydi, tini (sadece) bir yalnızlığa ve bir taş masumluğuna bırakmış olurlardı. Kadınlığın, içinde öldüğü, onu karnında içerebilen ve ona ölmekte yardım edebilen taşa masum denilebilirse.

Demek ki, buradan bu berenin, yani hiçbir söylemin kolayca (yeniden) kapatamayacağı bir yarayı üreten bu darbenin kendini dayattığı etik uğrağa geri dönmek gerekir. Erkek kardeş ile kız kardeş arasındaki ahenkli ilişki, eşit (olduğu söylenen) bir tanımadan ve iki özün zorlama olmadan birbirine sızmasından ibaretti; bu iki özde erkeklik ve kadınlık insani ve ilahi yasadaki evrensellikler ine kavuşurlar. Ama bu karşılıklı uyum, henüz *ergen*lerken biri ya da öteki eyleme zorlanmadıkça mümkün oluyordu sadece. Yuvayı koruyan tanrıların esenliği içinde, savaştan muaf bir çocukluk halinin neredeyse cennetsel olarak uzaması! Ama bu düşsel güzellikteki ve *tertemiz* (tertemiz olduğu için) çocuksu sevgiler kısa sürecektir... Ve her biri (erkek ya da dişi) çok yakında, en kötü düşmanının, yadsınmasının (*négation*), ölümünün denginde olduğunu fark edecektir. Zira yasa, birinin diğerinden farksız bir biçimde değerli olacağı ve ikisinin eşit bir biçimde aynı olacağı bu bölüşümde tutunamaz. Bilinç ne yalınlığında ne de ödevinin pathosu

4 Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği tepe (ç. n.)

olan bu kusursuz karakterde kendisini yeniden bulacaktır. Demek ki, bilincin, ona belirmiş olan etik özün bu parçası uyarınca davranmaya karar vermesi gerekir, yani bilincin bir cinsiyete doğal aidiyetine tekabül eden bu parçasına. Bir cinsiyete aidiyet ise bilinci, irade dışı bir tecavüze karıştırır ve ona yalnızca iş işten geçtikten sonra kendini gösterir; artık böylesi bir işlemin taraf tutan karakteri sebebiyle hakarete uğramış bulunan ötekinin karşısındayken. Bununla birlikte, hemen görülecektir ki, kendini bu şekilde suçlu durumuna düşüren ve kabahatli bulunan asla bu tekil varlık değildir. Evrensel bir kendilik hesabına davranan etkisiz bir gölgeden ibarettir o. Ve ayrıca bireysel sorumsuzluğu ne olursa olsun, suçunun cezasını, o suçu işledikten sonra kendini kendinden kopmuş ve ikiye yarılmış halde bulmakla ödeyecektir. Her halükârda, şimdi diğer tarafın kendini ona karşıtlığında ve düşmanlığında ifşa ettiği bu bölünmenin bilincine varır. Her daim tetikte olan bu karanlık güç, eylem gerçekleştiğinde baskın yapar ve bu olayla ilgili bir kendi bilinci edinir: hem ona yabancı kalan hem de aldığı kararı kısmen belirleyen bu *bilinç dışı* olma ya da *bilinç dışı*na sahip olma bilinci. Böylece öldürülen meçhul saldırganın baba ve evlenilen kraliçenin de anne olduğu ortaya çıkar. Ama yapılabilecek en saf hata, etik bilincin hatasıdır. Çünkü bu etik bilinç, onun kadınlıktan ötürü mecburen itaatsizlik edeceği yasayı ve gücü önceden tanır. Zira etik öz; ilahi, bilinç dışı, dişil yanı bakımından karanlıkta bırakılsa da, onun insani, erkeksi, cemaat taraftarı buyrukları bütünüyle aydınlığa çıkarılmıştır. *Ve burada, hiçbir şey suçu affedemez, acıyı hafifletemez*. Ve toprağa verilişinde bile, etkisizliğe ve saf pathosa düşüşünde, dişil suçluluğunun ölçüsünü bilmelidir.

Tek bir tasımın (syllogistique) *hayran olunacak kısır döngüsü*. Burada, bilinç dışının bilinç dışı kalmaya devam ederek, bir bilincin yasalarını tanıdığı varsayılır; o bilinç ise onu bilmezden gelebilir ve yasalarına saygı gösteremediği için onu daha da bastıracaktır. Ama iki etik yasanın, cinsiyet farkının bu iki orada olmaklığının üst üste/alt alta dizilişi –ki zaten, bunların erkek kardeşin ve kız kardeşin ölümünde ortadan kalkmaları gerekir– Kendi'den gelir. Tinin durmaksızın kendini kaldırma (*se relever*) hareketi bu dizilişi gerekli kılar, bu harekette öteki kuyunun dibine düştükçe tin, kendi piramidinin en tepesine ulaşır. Böylelikle biri, öteki ile bu kuyudan yeni kuvvetler, yeni bir biçim çekmek için çiftleşirken; öteki, tekillikten hiçbir iz bırakmaksızın kendini dağıtan bir tözün altına saklandığı bir toprakta her daim biraz daha geri çekilir. Ve bu töze karşı uygulanmaya devam eden

tecavüzün gün ışığına çıkacağının da bir garantisi yoktur. Zira bu iş, pekâlâ onu dehlizinde tekrar ve tekrar mühürlenmiş bir geri çekilmeye itebilir. Veyahut ortaya öylesine başka bir "öz" çıkar ki, ondan kendini dışarıda "meydana çıkarması"nı beklemek, onu çoktan aynıya, sadece insani yasanın bilincine varanın bilinç dışına indirgemiş olmaktır. Demek ki, suç kolayca gözden kaçabilir ve işlem asla bir olguda tamamlanmayabilir. Bu terimlerin veya onların terimlerinin her birini radikal bir biçimde ikiye bölmedikçe, *tek bir diyalektik bunların çiftleşmelerini ifade etmeye artık yetmez*. Zira her iki karakterin de bir bilinç ve bilinç dışına bölündüğü varsayımı kabul edilirse, her biri bizzat bu karşıtlığı ortaya çıkarmaktaysa, bilinç dışının yasalarının bir bilincin yasasına, ilahi denen yasaların felsefi yasalara, kadınlığın yasalarının erkekliğin yasalarına nasıl *çevrilebileceği* sorusu açık kalır. Tinin daha sonraki hareketinde bunların *fark*ı nereden çıkacaktır? Ya da daha doğrusu bu hareket, bu farkı nasıl ortadan kaldıracaktır? Bu farkın yasasını koyma, ne olacağını ilan etme hakkını daha sonra, iş işten geçtikten sonra kendisine tanır, bir ilan etme süreci, farktan kendine, aynıya dönme arzusunda farkı çoktan dışlamış olduğu halde. Bu, ayrıca şu şekilde de sorgulanabilir: Eril, söylemsel projesinin yasasını yeniden gözden geçirebilecektir ama dişilin yasasını buyuran da hâlâ odur, kendini de dişili de bilmese bile. Ve her ikisinin de ideal olarak bilinç ve bilinç dışı olması, mevcut durumda bilincin daha ziyade –daha erken mi?– kendini erkeğin tarafına kaldırmasına (*se relever*) ve bilinç dışının da, annesel olanın imkânsız farklılaşması içinde bastırılmış olarak, dişilin tarafında varlığını sürdürmesine engel olmaz. Bu da erkekteki ve nihayetinde de kadındaki erkekliğin belirli bir ölçüde annesel olanla ilişkilerini ve ona onunla özdeşleşerek ait olma biçimlerini –ki buna her türlü dişil tekilliğin olumsuzlaştırılması da dahildir– diyalektikleştirebileceğini gösterir. Ama dişil için durum bundan farklıdır zira o annesel ve hatta eril olandan farkını bilmez. Bu farkı, sadece (gibi) *olma* ya da *bir* (gibi) olmayı reddin soyut dolayımsızlığının kipinde bilir. Onda eksik olan, bir kendi gibi ile tekil ve tümelleştirilebilir olan bağının olumlanması işlemidir.

Kadının kendine geri dönmesine –kendiyle, aynı olarak, özdeşleşmesine– veya doğal bir yansıma (*spéculaire*) sürecinin ona el koymasına –kendinden çıkmasına– olanak tanıyacak özgül bir yansımasına ne bir bakışı ne de bu yansıma hakkında bir söylemi vardır. Bu yüzden kadın, Tarih'in oluşunda etkin bir yer almaz; zira o duyumsanabilir maddenin henüz farklılaşmamış

opaklığmdan ibarettir. Kendinin kaldırılması (*la relève du soi*) için töz rezervi (tözü rezerve eden) ya da erkeğin burada ve şimdi olduğu (olmuş olduğu) şey olarak varlıktır. Erkeğin artık olmadığı, çoktan evrensel olana geçmiş olduğu bir sözün şimdisinin, kadın ona kendisinin olan bu *yarı-öznellik*te ulaştığında ikileşmesi. Söz söylemenin bir şimdisinin, artık olmayan, çoktan evrensele dahil olmuş bir şimdinin, kadın, kendinin olabilecek bu *yarı-öznellik*te ona ulaştığı anda ikileşmesi. Öz bilinç olarak sahiplenilememesi. Kadın için, ben asla bene eşit değildir (olamayacaktır) ve o, yalnızca efendinin sahiplendiği bu tekil istemdir; efendinin aynıya tutkusuna hâlâ duyarlı ya da hâlâ başka bir şekilde kendi dublörü olan bir bedenliliğin direngen kalıntısı. Durum bu (kadın böyle) olduğu sürece kadın, Tarih'in söylemini söze dökme sürecini gerçekleştirmez. Bu sürecin, aynı olmayan, kendinden yoksun bir hizmetçisi olarak kalır. Hem bu söylemsellikte hem de efendisinde kendisine yabancılaşmıştır. Kendi özünün –beninin– görüsüne ancak konuşan bir ötekinde bir Sen'de –ya da O'nda (*Il*)– sahip olur. Kendi istemi, bu efendi karşısında duyulan korkuda, onun olumsuzluğunu içinde hissetmesinde çözülür. Ve bir ötekinin, bu Ötekinin, hizmetinde çalışması, ona özgü olacak bir arzunun etkisizliğini tesis eder.

Ama bu arzuya sahip olmaktan vazgeçmede, artık hiçbir tekil pathosun, hiçbir olumsal keyfiliğin yeniden-işaretlemeyeceği bir kendinin, formları itibariyle belirlediği dışsal şeyler olumlu bir biçimde imal edilir. Ve bu dışsal şeylerde tin, kendini nesnesel gerçeklik olarak yeniden-görüleyebilecektir. İşte kadını bekleyen bu boyun eğmenin son anlamı da şu olacaktır: hâlâ duyumsanır ve maddi olan bir doğanın özsel olmayan kaprislerinin evrensel bir isteme dönüştürüldüğü basit bir geçiş.

Kadın, kanın muhafızıdır. Ama bu kadının/kanın, tözünü evrensel öz bilinçle beslemesi gerektiğinden, onun yeraltındaki kalıcılığı, *kansız gölgeler* (*exsangue*) –bilinç dışı fantasmalar– biçiminde devam eder. Yeryüzünde güçsüz olan kadın, bariz tinin karanlık köklerinin içinde bulunduğu toprak olarak kalır ve tin bu toprağın kuvvetlerini kullanır. Ve kendinden –erkeklikten, cemaatten, hükümetten– eminliği, kadının sözünün hakikatine ve erkeklerin kendi aralarında ettikleri yeminin hakikatine sahiptir. Bu yemin, unutuşun sularında bastırılmış, bilinç dışı ve sessiz, müşterek olan bu tözde erkekleri birbirine bağlar. Böylece, kadınlığın özsel olarak, ölümü toprağın bağrına geri koymaktan, yaşamı erkeğe ebedi olarak geri vermekten ibaret olduğu anlaşılır. Zira *kansız* (exsangue), *kadının varlığında tanıdığı dolayım-*

dır, canlının daha tekil olarak gömülmesinden, her tür burada-kendinden vazgeçmiş bir orada-olmaklığm özünün daha genelliğine geçiş. Yani kadın, bu ara uğrağı hatırlayarak, en azından erkeğin ve cemaatin ruhunu unutulmaktan korur. *Bizzat kendini unutuşunda öz bilincin er-innerung'unu temin ederek.*

Ama bu aşağı dünyadan, gün ışığında yaşama hakkından mahrumiyetleri yüzünden ayaklanan kuvvetler, cemaate düşman kesilir ve onu yakıp yıkmakla tehdit eder. Alt-üst etmekle tehdit eder. Doğanın süt annesi olan bu bilinç dışı toprak olmayı reddederek kadınlık, bizzat kendisi için haz, zevk, hatta bilfiil bir etkinlik hakkını da talep edecektir. Böylece evrensel yazgısına ihanet edecektir. Dahası kadın Devlet'in mülküne de zarar verecektir, evrenselden başka bir şey düşünmeyen yetişkin yurttaşla dalga geçerek, onu alaya alarak ve olgunlaşmamış bir ergenin hor görmesine maruz bırakarak. Yetişkin yurttaşın karşısına, *oğul*un, *erkek kardeş*in, *delikanlı*nın gençliğinin kuvvetini koyarak, kadın bunlarda bir *efendi*nin hükmetme gücünden ziyade, bir *eşit*i, bir *âşığı* tanır. Cemaat, kendini böylesi bir hak talebinden yalnızca bu talepleri, cemaati yıkma tehlikesi olan *yozlaşma*nın unsurlarıymış gibi bastırarak koruyabilir. Zaten ayaklanmanın bu tohumlarından, genelde, hiçbir şey çıkmaz; bunlar, yurttaşların izledikleri evrensel amaçtan ayrılmış olarak çoktan hiçe indirgenmiştir. Ve hâlâ oldukça dolayımsız bir biçimde doğal olan bu kuvvetleri, tüm cemaat kendi askerlerine dönüştürmekle yükümlüdür, –kadınların arzuladığı– delikanlıları (birbirleriyle) savaşmaya ve kanlı çatışmalarda birbirlerini öldürmeye teşvik ederek. Onlar sayesindedir ki, doğanın hâlâ canlı olan tözü, son kaynaklarını biçimsel ve boş bir evrenselliğe kurban edecektir, kanının son damlalarını artık asla bir aile ocağı sıcaklığında toparlanamayacak kadar çok noktaya saçarak.

Ve eğer bu *noktalar*da *sperm*, *isim*, *tam birey*, tekrar kalkmalarına/oradan kalkmalarına (*se/s'en relever*) izin veren temsili bir dayanak bulabilirse, kan artık özerk akışında tekrar-birleşemeyecektir. Ama *göz*ün görmek için kana –en azından mutlak olarak– ihtiyacı olmayacaktır; hatta belki de, Tin'in de (kendini) düşünmek için kana ihtiyacı olmayacaktır.

Fransızcadan çeviren: Yağmur Ceylan Uslu



Simone de Beauvoir

Bu Öteki ve Başka Ötekiler

SARA AHMED

> geleceği *konukseverce karşılayıp buyur eden* ve ona *ayrıcalık tanıyan*, şimdinin barındırdığı zengin gücüllükleri ve birbirinden farklı çeşitli tınıları açıkça kabul eden zaman ve sürem kavramları geliştirmedikçe, hem yaşamı hem de maddeyi doğuran ve kuran karmaşık oluş süreçlerini anlamaya kapalı kalırız.
>
> (Grosz 1999: 15-16, vurgular sonradan eklenmiştir)

Diyebiliriz ki, feminizm, yalnızca dünyanın şimdiki örgütleniş biçimini sorgulamakla kalmayan, onu dönüştürmek ve yeni yaşam biçimleri oluşturmak için de uğraşan bir politika olarak hep geleceğe yöneliktir. Peki, feministler tarafından ne tür gelecekler hayal edilmektedir? Ve feminizm için mevcut gelecek yönelimleri nelerdir? Feminizm daima bir dönüşüm projesi içerdiğine göre, bizatihi feminizmin "teste tabi tutulacağı" zamanın gelecek zaman olduğunu düşünebiliriz. Diğer bir deyişle, feminizmin başarısı veya başarısızlığı, ancak geçmişin ve şimdinin hedefleri ve gündemleri, gelecekte "olacaklarla" karşılaştırıldığında belirlenebilecek. Ama asıl soru, ("Şu veya bu olursa dünya kadınlar için nasıl bir yer haline gelir?" gibi sorular sorarak) geleceği öngörmekle ya da geleceği şimdinin mücadelelerinden yola çıkarak tasarlamakla pek de alakalı değildir. Hatta bazı feministler için gelecek tam da *öngörülemez* olduğu, şimdi'de yaşanılır, düşünülür veya bilinebilir olmaya direndiği için önem kazanmıştır. Diğerlerinde olduğu gibi Elizabeth Grosz'un[1] eserlerinde de, feminist geleceklere duyulan ilgi, şimdinin otorite-

sinden ve beraberinde, mevcudiyet olarak kendilikten, şimdide varolmak olan kendilikten vazgeçmek anlamına geldiği gibi, geleceğin şimdiyi *takip ettiği, ondan sonra geldiği* varsayımını terk etmek anlamına da gelir ve bu da, geleceği konukseverce karşılayan ve buyur eden bir politikanın, hedefler tanımlamaya ve gündemler oluşturmaya direnebilen bir politika olacağını öne sürmektir (Grosz 1999: 11). Geleceğe dair bir feminist felsefe böylece oluşa, akışa ve istikrarsızlığa değer vermekle, hatta bizzat başkalığı kucaklamakla, ona belirli bir sevgi beslemekle ilişkili hale gelir. Böylesi bir başkalık felsefesi, ne olabileceğimizi öngöremeyişimizin imkânsızlığı sayesinde mümkün hale gelen umutlardan biridir.

Fakat, geleceği umudun zamanı olarak ele alan bu görüş açısında geçmişin durumu ne olacak? Buyruk yalnızca geleceği "konukseverce karşılamak ve buyur etmek" değil de, ona "ayrıcalık tanımak" yönünde olduğunda ne yapılmalı? Eğer bu ayrıcalık tanıma, öznenin oluşunun sahnesi olarak geleceğe açık olmasını gerektiren bir buyruk gibi işlemeye başlarsa, o halde bu buyruk bir tür iptali, asla geçip gitmiş olmayacak bir zaman olan geçmişte, halihazırda el altında bulunan imkânlardan vazgeçmeyi de içerebilir mi? Bu yazıda, ötekiliğin zamanı ve öteki için zaman olarak geleceğe, yani öngöremeyeceğimiz, bilemeyeceğimiz ve anlayamayacağımız şeyle karşılaşmamızın içinde tezahür ettiği zaman olarak geleceğe ayrıcalık tanıma girişimlerine meydan okumak istiyorum. Oluş anlatılarının vaat ettiği gelecekle beraber ötekiliğin çöküşü, geçmişi ölülere bırakmak için işe yarayabilir. Hatta, dikkatimizi hiçbir zaman basitçe yaşandı bitti, geride kaldı diyemeyeceğimiz geçmişlerin çokluğuna vermekle, bu geçmişlerin şimdiki karşılaşmalarımızda bıraktığı izler yoluyla kendimizi "henüz olmayan"ın vaadine açabileceğimizi öne süreceğim.

Feminizmin zamansallıklarını, yalnızca geçmiş, şimdi ve gelecek üzerine düşünümle değil, başkalarıyla kurduğumuz etik ilişki ve bu etik ilişkinin nasıl *zaman aldığı* üzerine düşünerek ele alacağım. Başka ötekilerle yüz yüze karşılaşmanın imkânı olarak henüz olmayanı sağlayabilmemiz, ona açılabilmemiz ancak, yüz yüze geldiğim, kendisine sunulduğum bu ötekiyle yaşadığım belirli karşılaşmalar sayesinde gerçekleşir. "Henüz olmayanı", şimdide yaşayan bir geçmişe bağlayan, bu karşılaşmanın ta kendisidir. Başka ötekilerle de yüz yüze olma imkânını açık tutacak etik bir karşılaşma talep ediyorum; ve aynı zamanda bir politika da olan bu etiğin, ulusaşırı bağlamda işleyen bir feminizm için belirli içerimleri olduğunu iddia ediyorum. Yani, be-

raberinde başka ötekileri de getiren bu ötekiyle karşılaşmamızın, şimdi'de aynı mekânda ikamet etmeyenleri ya da aynı zeminde durmayanları nasıl "bir araya getirme" veya "bir araya toplama" yolu olarak görev yapabileceğini dikkate almak istiyorum.

Bu öteki, öteki değildir

Ötekiliği kutlama arzusu, şüphesiz etik bir arzudur. Etik olarak, farklılığı aynıya indirgeme, aynı kategorisine dahil etme uğraşının ya da karşılaştığım ötekinin ötekiliğini, kendi özdeşliğimi kurmanın bir yolu olarak sahiplenmeye veya içermeye çalışmamın şiddetini tanır (Cornell 1991). Feminizm, ötekine duyduğu ilgiyi kısmen Yahudi düşünür Emmanuel Levinas'ın eserlerine borçludur. Burada Levinas üzerine yakın bir okuma sunacak zamanım yok (bunun için bkz. Ahmed 2000); fakat geleceğin vaadi olarak "öteki"ne duyulan ilginin Levinas'ın eserlerinin, özellikle de *Zaman ve Başka* (1987) gibi erken dönem eserlerinin, belirli bir okumasından türediğini söylemek gerekir. Öteki, gelecekle ilişkili hale gelir ve bunun sebebi tam da ikisinin, mevcudiyet ve şimdi'de mevcut olan olarak varlığa indirgenmeye karşı direniyor olmalarıdır (Levinas 1987: 76, Levinas 1979: 258). Ötekiliğin gelecekle bu şekilde ilişkilendirilmesinden yola çıkan etik ilişki hakkındaki güncel postmodern ve feminist telaffuzlar ötekiliği şimdi ve burada konumlamayı reddederek söz başlıyorlar (Bauman 1993; Shildrick 2001).

Ötekilik üzerine yazılmış bazı feminist ve postmodern yazıları karakterize eden şey, ötekini belirli tikel ötekilere indirgenemeyecek bir figür olarak kurup ötekiliği soyutlaştırma eğilimidir.[2] Dolayısıyla ötekilikten yana ve hatta ötekinin tarafında duran bir etikten bahsetmek son zamanlardaki etik kuram kapsamında mümkün hale gelmiştir (bkz. Davis 1996: 144), Gerçekten de son zamanlarda, ötekiyle kurulan etik ilişkinin ancak, ötekinin aynı zamanda hem tikel öteki olduğunu hem de böyle olamayacağını varsaydığımda mümkün olacağı yolunda bir iddia ortaya atılmıştır. Örneğin Margrit Shildrick, ötekini belirli bir öteki (yani bu dünyada karşılaşabileceğim biri) olarak düşünmenin onun ötekilik koşulunu ihlal edeceğini öne sürer; çünkü bu şekilde ötekini bana sunulabilen biri olarak düşünmüş olurum: "en büyük şiddet, tikel ötekinin erişimim dahilinde olduğunu sanmaktır" (2001: 161).[3] Veya, postmodern etiğe göre, öteki tam da bir *kişi olmayan* olarak temsil edilendir. Örneğin, Levinas'a cevaben yapılan "öteki tabii ki yalnızca

bir yüz değil, bir kişinin yüzüdür" sorgulaması, Zygmunt Bauman'a göre yanıltıcıdır (1993: 74). Ötekini sonlu ve belirli olarak düşünmenin, onu etik karşılaşmanın şimdi ve burada'sında yakalayabileceğimizi sanmak olduğunu ima eder Bauman.

Ancak, ötekilerin tikelliğine dikkat etmenin, ötekiliğin yadsınmasına yol açtığı sanısı yeniden ele alınmalıdır. Daha olumlayıcı bir biçimde ifade etmek gerekirse, *bu ötekinin* tikelliğine yöneltilen dikkat sayesinde şimdi ve burada, tam da yüz yüze olduğum *kişide* kavranamayacak olanı gösterebiliriz. Diğer bir deyişle, şimdide kavranamayacak olan "henüz olmayan"ı, tikel ve sonlu olandan vazgeçerek değil de, dikkatimizi ötekilerin tikelliğine yönelterek geliştirebiliriz. Ötekilerin tikelliğini yadsımak veya ondan vazgeçmek de bir şiddet içerir: Ötekilerin soyut öteki figürüne dönüştürülmeleri, ötekilerin "öteki"nden başka bir şey olabilecekleri ya da başka ötekilerle yüz yüze karşılaşabilecekleri imkânının işareti olan geleceğe ihanet etmeye yol açar.

Şüphesiz, diğer feminist düşünürler, ötekiliğin etik olarak kutlanması sırasında tikel ötekilerin umursanmamasını sorgulamışlardır. Cynthisa Willet, *Annesel Etik ve Diğer Köle Ahlakları (Maternal Ethics and Other Slave Moralities)* adlı kitabında farklılığın ve tikelliğin silinmesine ilişkin bir eleştiri sunar. "Bireysel kendini ifade imkânı olmayınca, Öteki konuşma yetisinden tamamen yoksun bırakılmış olur. Şivelerinden, nidalarından ve feryatlarından yoksun kalan Öteki, tam da somut farklılığıyla, yani bedenlenen özgüllüğüyle, silinmiş olarak karşımızda durmaktadır" (Willet 1995: 81). Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir husus vardır. Willet'in görüşüne göre, ötekilik etiğinde eksik olan şey, bireysel olarak kendini ifade etme, somut farklılık ve bedensel özgüllüğe ilişkin bir tartışmadır. Bu görüş, tikel ötekinin somut farklılığına ve bedensel özgüllüğüne onun kendi hakkındaki bireysel ifadesi sayesinde ulaşabileceğimiz varsayımını içerir. Böyle bir iddia, ötekini kendi bireysel ifadesi yoluyla mevcut hale getirebilme imkânını da varsayar –yani onun söylediklerini dinleyip hemen anlayabileceğimiz varsayılır. Onun farklılığına erişebileceğimize ilişkin bu varsayım, "öteki"nin, bu ötekinin "bu-luğu"nda yakalanacağını tahayyül eder. Diğer deyişle bu etik modeli, tikelliği şimdi'de yakalanabilen bir şey olarak sunar.

Tikelliği ötekinin bir tasviri olarak kullanmak yerine (çünkü "bu-luk" onun bedeninin veya söyleminin bir özelliği haline gelir) tikelliği, ötekilerle yüz yüze karşılaşmanın biçimleri olarak düşünebiliriz. Yani, dikkatimizi öte-

kinin tikelliğinden, ötekiyle karşılaşma biçimlerinin tikelliğine kaydırabiliriz. Böyle bir yaklaşım bizi, ötekinin bireysel ifadesine ya da bedeninin "gerçeğine" bütünüyle erişebileceğimiz sanısından uzak tutar. Tikellik böylece bir ötekine ait olmaktan çıkar; ötekileri üreten, onları ete kemiğe bürüyen karşılaşmaları ve buluşmaları adlandırır ve bu şekilde ötekileri başka ötekilerden ayırt eder. Bu anlamda, tikelliği karşılaşmalar ("ile"nin toplumsallığı) düzeyinde sunmak, ben-öteki diyalektiğinin ötesine geçmemize yardım eder ve bizi ötekiler arasındaki farklılaşmayı ve özdeşliği ve bedensel mekânın geçirgenliğini kurmada onların üstlendikleri farklı işlevleri tanımaya yöneltir.

Açıkça söylemek gerekirse tikelliğin basit bir şekilde ötekinin bedeninde ya da yüzünde bulunduğunu varsaymayan bir yaklaşım talebinde bulunuyorum. Ötekiyle yüz yüze gelmenin, onun yüzüyle yüzleşmenin, onun yüzüyle karşılaşmanın ne anlama geleceğini yeniden düşünerek başlayabiliriz işe. Bu yüz yüze karşılaşmada onu bir tikel olarak adlandırmak, tam da yüz yüze olma ânını şeyleştirme tehlikesini taşır: Tikeli şimdiki anda (veya şimdide mevcut bir bedende) konumlar ve böylece tikeli şimdi ve burada'yla (yüz yüze olduğum şeyle) ilişkilendirir. Bense, bunun aksine, yüz yüze mefhumunu, bu ötekinin yüzüyle karşılaşma imkânında içerilen zamansal ve mekânsal kaydırmaları tartışarak biraz daha karmaşıklaştırmamız gerektiğini öne süreceğim. Bu, şüphesiz, karşılaşmayı zamanda ve mekânda konumlandırmakla ilgilidir: *Burada ve şimdi karşılaşmamızın imkânının koşulları nelerdir?* Bu durumda, buluşmanın tikelliği bir genellik mefhumuna, dışarıya doğru ve yüz yüze karşılaşmaya çoktan dahil olmuş başka ötekilere yönelen bir hamleye bağlıdır. Etik ve farklılık arasındaki ilişki üzerine düşünmeye başlarsak, farklılaşmayı, tanıştığım ötekinin bedeninde *bulunan* bir şey olarak değil de, karşılaşma zemininde ortaya çıkan bir şey olarak incelemiş oluruz. O halde, örneğin, toplumsal cinsiyeti ve ırkı ötekinin *sahip olduğu* bir şey olarak düşünmektense (ki bunlar, bu ötekinin her zaman *belirli bir şekilde* toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve ırklılaştırılmış olarak anlamlandırılmasına yol açacaktır), karşılaşmanın bu farklılıkları nasıl belirlediği üzerine kafa yorabiliriz. Yani, yüz yüze karşılaşma, yalnızca şimdi'de değil, başka yerlerde ve başka zamanlarda da işlemeye devam eden daha kapsamlı toplumsal süreçler tarafından da etkilenir (bu süreçlerle tanışmamız ve karşılaşmamız şimdi'de tezahür etse bile).

Bunlardan yola çıkarak, tikel ötekiler yerine karşılaşmanın tikel biçimlerini tartışmak, karşılaşmayı sağlamak ve onu *yakalamayı başaramamak* an-

lamına gelir. Şimdi'den henüz olmayan'a doğru zamansal bir hareket söz konusudur burada. Yalnızca bu karşılaşmayı neyin mümkün kıldığını (yani tarihselliğini) sormakla kalmayıp, onun neleri mümkün kıldığını, önümüze ne tür gelecekler açabileceğini de sorgulayabiliriz. Ve aynı zamanda, buradan oraya doğru, mekânsal bir hareketten de bahsedebiliriz. Buraya, bu tikel zamanda nasıl vardığımızı sormakla yetinmeyip, bu varışın nasıl olup da öteki yerlere, basit bir şekilde mevcut ya da namevcut diyebileceğimiz bir başka yere bağlandığını da sorgulamamız gerekir. Bu karşılaşmanın *buradalığının*, nereye gidiyor olabileceğimizi de nasıl etkileyeceğine dikkat etmeliyiz. Ötekini değil de, ötekiyle yüz yüze geldiğim karşılaşmanın biçimini tanımlamak, bu durumda ötekini bir yerde sabitlemek ya da onu bir temaya, kavrama veya şeye dönüştürmek demek değildir.

Daha ziyade, onun mevcudiyetinin tümüyle bana verili olmaktan çıktığı o yüz yüze olma ânını koruyacak bir yüz yüze gelişin imkânının koşullarının bir açıklamasını yapmak anlamına gelir. Böylesi bir namevcudiyet, aynı zamanda, bu ötekinden başka bir şeyle, bakanı ve bakılanı da şaşırtacak bir şeyle (henüz olmayan ve başka bir yer) yüz yüze gelmemin de imkânını sağlar. Başka türlü ifade etmek gerekirse, başka ötekilerle karşılaşma imkânını sağlayacak olan şey bu ötekiyle yüz yüze geldiğim tikel karşılaşmadır. Bu imkânı, büyük bir sevinçle hem başka yer'in hem de 'henüz olmayan'ın vaadi olarak yorumlayabiliriz.

Karşılaşmanın tikel biçimlerine yapılan böyle bir vurgu, ötekilerle yüz yüze gelebilmeyi ve onlarla yüzleşebilmeyi radikal bir biçimde yeniden düşünmeyi de gerektirir. Levinas, kendi yüz mefhumunun bir yüz fenomenolojisi olmadığını açıkça belirtir:

> Bir çift göz, bir burun, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları tasvir edebildiğinizde, Öteki'ne bir nesneye yöneldiğiniz gibi yönelmiş olursunuz. Ötekiyle en iyi şekilde karşılaşma ancak onun gözlerinin rengini bile fark edemediğimiz an gerçekleşmiş olur. Onun gözlerinin rengini incelediğim zaman, Öteki'yle toplumsal bir ilişki içinde değilimdir.
>
> (Levinas 1985: 85-86)

Dolayısıyla ötekiyle en iyi karşılaşma, onun yüzünün nasıl göründüğünü bile fark edemediğim ama onun yüzüyle doğrudan bir ilişki kurabildiğim karşılaşmadır: Onun yüzü bana sunulmuştur.

Yüzün özneye sunulmaktan ziyade, dolayımlandığım ileri süreceğim. Fakat bu dolayım, algı düzeyinde değil de (Levinas'ın aksine, ben bir yüz fenomenolojisine başvurmayacağım), karşılaşma düzeyinde (toplumsallık) gerçekleşir. Yüz yüze karşılaşma tam da yüzün olduğu haliyle şimdi'de belirmesini sağlayan şey tarafından dolayımlanmıştır. Yüz yüze gelmek, birinin yüzüne bakmak bir tür dolayımdır: zamansallığı "hemen derhal"den ibaret değildir; daha ziyade, ötekilerle yüz yüze gelmeden önce yerine getirilmesi gereken koşullarla ilgilidir. Yüzün mevcut kılamayacağı, şimdi'de sunamayacağı şeyle, yüzde yakalanamayacak olan şeyle karşılaşmaya ancak yüz yüze karşılaşmanın dolayımı sayesinde hazır hale gelebiliriz. Bu, yüzün nasıl göründüğünü tasvir etme meselesi değil, bazı yüzlerin görülebilmesine, bazı yüzlerle karşılaşılmasına, yüz yüze gelinebilmesine izin verildiğinde ortaya çıkan tehlikeleri tasvir etme meselesidir (öyleyse yüz her zaman bir karşılaşmadır, bir yüzleşme ya da yüz yüze gelme meselesidir). Kişi yüzünde değildir: Onun yüzüne baktığımızda gördüğümüz şey tam da onun yüzünde içerilemeyecek, yakalanamayacak şeydir (yani, yüzselleştirme (*facialization*) metinsellik içerir: Bir gösteren olarak yüz, yüz yüze gelinebilmesi için başka gösterenlere gereksinim duyar).

Bu ötekiyle yüz yüze gelme etiği, asla mevcut hale gelemeyecek şeyi tanırken ötekine yaklaşmayı gerektirir. Bu tür bir etik modelini, dokunuş ve iletişim bağlamında yeniden düşünebileceğimizi öneriyorum. Dokunma üzerine Levinas'ın bize söyleyeceği çok şey vardır. Levinas sevgiyle dokunmayı, okşamayı, "Öteki"ni bir nesneye, bir temaya ya da bir şeye indirgemeden "Öteki"yle karşılaşmanın bir yolu olarak görür: "Okşama, harekete geçmez, imkânları ele geçirmeye çalışmaz. Zorladığı sır onu bir deneyim olarak şekillendirmez; ezip alt ettiği ilişki Ben'in kendisiyle ve Ben-olmayan'la ilişkisidir" (1979: 259). Okşama, ötekini ele geçirilebilir bir nesne olarak öngörmez; bunun yerine, benlik ve öteki arasındaki ilişkiyi canlandırır, onu iyice zorlar, bir bedenin nerede başladığını, ötekinin nerede bittiğini ayırt etmenin artık imkânsız hale geldiği noktaya kadar eritmeye ve tüketmeye çalışır bu ilişkiyi. Bu sınırın silinmesi bir sır doğurur ve iletişim kurma başarısızlığına yol açar; çünkü bu durumda, kişilerin arasında geçen şey ifade edilemez, anlaşılmaya ve bilinmeye uygun değildir. *Otherwise Than Being* [Olmaktan Başka Türlü]'de okşamanın erotiği, dışarıya açık hale gelme olarak yakınlık bağlamında, öteki'nin benliğe olan yakınlığını kuran bir duyarlılık olarak yeniden ele alınır; tene dokunmak, "incinebilir-

liği, zulme maruz kalma ihtimalini, yara almaya açık halde olmayı ifade eder ki bu aynı zamanda, "tenin yüzeyinde uyanan bir duyarlılıktır" (Levinas 1991: 15).

Dokunuşu farklı şekillerde düşünmenin doğurduğu bariz bir gerilim söz konusudur burada. Levinas okşamayı, mevcudiyet ve namevcudiyet arasındaki karşıtlığın altını oyan ve bunu orada olana hem yaklaşarak hem de yaklaşmayarak yapan belirli bir tür dokunuş olarak düşünmekle başlar işe. Aynı zamanda, Levinas bu dışarıya açık olma mefhumunu, ya da benim ifademle, dokunulur olmayı, anlamın ve deyişin asıl koşulu, varoluştan önce, ötekiler için olmayı mümkün kılacak şey olarak ortaya koyar. Dokunmanın ve dokunulur olmanın dışarıya açık olma hali, komşumun bana yönelişindeki yakınlığın ta kendisidir; fakat bu yakınlık bir mevcudiyete işaret etmez (bir namevcudiyete de işaret etmediği gibi). Dışarıya açık olmanın yakınlığı mefhumu, tenin duyarlılığı, Levinas'ı, sorumluluğun ötekilere doğru bir açılma olduğunu ileri sürmeye iter; fakat bu açılma, *ötekini yakalayamaz, onu bana bütünüyle bana sunmakta başarısız olur, ama yine de öteki içindir ve ötekiden öncedir.*

Dokunmanın tikel bir biçimini, dışarıya açık olmanın ya da dokunulurluğun pre-ontolojik koşuluyla yan yana koyan Levinas'ın şeması, ötekini tutmaya çalışan (ele geçirmenin, sarsmanın ya da dövmenin şiddetinde olduğu gibi) ya da ötekinden geri çekilen dokunma biçimleri de dahil olmak üzere başka tür dokunuşları dikkate almaz. Dolayısıyla ben, dışarıya açık olmanın ya da dokunulurluğun önkoşulu olarak değil de, toplumsal farklılaşmanın odağı olacak bir ten analizine ihtiyacımız olduğunu öne sürmek istiyorum; çünkü ten, her farklı öteki tarafından farklı bir şekilde dokunulur. Öyleyse dokunuş etiği basit bir şekilde ötekine dokunmadan ya da öteki tarafından dokunulmaktan ibaret değildir. Aslında ötekine dokunduğumuz anda, onun "teninin duyarlılığını" daha önceden etkilemiş öteki "dokunuşlara" dokunmuş oluyoruz. Ten, bu farklı dokunuşların anısını maddeleştirme işlevine sahiptir; *tenin biçimleri, bu ötekinin başından geçen başka ötekilerle karşılaşmalarının canlı bir tarihidir.* O halde, dokunuş etiği şimdi'de birbirlerine açık halde duran çıplak tenlere ilişkin değildir, bu açık halde durma hali bir mevcudiyete doğru yönelmemiş olsa bile. Dokunuş etiği, bu ötekini, onun teninin yüzeyinde basit bir şekilde mevcut olan ya da olmayan karşılaşmaların tarihi (= dokunuş ekonomileri) yüzünden onun tenine saf bir biçimde yakın olmanın imkânsızlığını tanıdığı ölçüde onu öteki olarak yakalamakta başarısız olur.

Dokunuş etiğinin bu ötekine nasıl "dokunacağı" üzerinde daha dikkatli düşünebilmek için dokunuşun "iletişim"i de kapsadığını göz önüne almamız gerektiği kanısındayım. İletişim derken, dokunuşun bir kişiden ötekine doğru giden apaçık bir hareket içerdiğini (fakat sana olan sevgimi göstermek için sana dokunduğumda, örneğin, böyle bir hareket söz konusudur) ya da kişinin dokunarak aslında konuşabildiğini anlatmak istemiyorum. Benim dikkate almak istediğim şey, dokunuş bağlamındaki iletişimin, nasıl bizi, iletişimin ifadeden ya da anlamın apaçıklığından ya da saf bir değiş tokuştan ibaret olduğu varsayımını sorguya yatırmaya ittiğidir. İletişim her zaman yanlış işitme imkânını içinde saklar; ve bu tesadüfi değil yapısal bir imkândır. İşitmeyi de dokunuş olarak düşünmek, işitmeye açık olmanın tamamen ötekinin sesini dinleme meselesinden ibaret olmadığını göz önünde bulundurmaktır: Özneleri harekete geçiren, öznelerin arasında hareket eden ve dolayısıyla hareket etmekte başarısız olan şey de, konuşma ya da seslenmeyle sunulamayan şey olabilir.

O halde diyebiliriz ki, iletişim şimdi'de gerçekleşmediği gibi, mevcudiyetle de ilgili değildir. Çünkü, bir şeyin söylendiği ya da işitildiği bir karşılaşmada hep tamamen ya da kısmen dillendirilmeyen ve seslendirilmeyen başka karşılaşmalar, başka söz edimleri, yaralar ve travmalar da içerilir. İletişimin bazı belirli biçimleri ötekinin sesini mevcut kılmayı gerektirmez ve bunu tam da, tümüyle sunulamayan, şimdi'de mevcut hale getirilemeyen bitmemiş, daha önce duyulmamış bir hikâyeyi açtığı için yapabilir. Böyle bir iletişim etiği, şimdide söylenemeyen ya da seslendirilemeyen şeyin, her zaman yakalanamaz ve gerçekleştirilemez olarak kalacak bir şey, hep daha sonra benimsenmesi gereken bir yaklaşım olarak açılmasını veya tekrar açılmasını sağlayacaktır.

Ses olarak mevcut olmayan şeyi işitebilen kulaklar, karşılaşmanın "şimdi"sinde ve "burada"sında karşı tarafa iletilemeyecek olan tarafından dokunulacak ya da ona açılacaktır. Karşı tarafa iletilemeyecek, yani saf bir iletişime direnen bu şeyi bulmak imkânsızdır; o, asla konuşamayacak ağızlarda saklı değildir. O her zaman ötededir ya da yaklaşmakta olandır; o, her zaman "bu karşılaşma"nın dolayımsızlığının öte tarafındadır ya da ona tezattır. Bu tür karşılaşmalar, bir şeyleri açığa çıkardığı ölçüde her zaman bir şeylerin de üstünü örter ve gizler: bu tür karşılaşmalar, unutulması imkânsız olan travmaları, yara izlerini, incinmişlikleri ve gözyaşlarını ihtiva eder (ve bunlar, birbirimize nasıl yaklaştığımızı ve birbirimizle nasıl yüz yüze

geldiğimizi etkiler, karşılaşmanın kendisi zaten bir hatırlama türünü içerir). Bu travmaları, yara izlerini, incinmişlikleri ve göz yaşlarını basit bir şekilde ortaya sunmak ya da haklarında konuşmak da imkânsızdır (çünkü bunlar, konuşan ya da suskun kalan kişinin ağzında ya da teninde yer almaz). Bu ötekini "Öteki"ne dönüştürmeden "işitebilen" kulaklar, öteki tenlerin duyumlarına açık, onları canlı bir şekilde hissedebilen ve onlar tarafından dokunulabilen kulaklardır. Bu duyumlar, bu ötekiyi, karşılaşmanın ten teneliğinde basit bir şekilde mevcut ya da namevcut olmayan başka ötekilere açar. Onun bedenini "ötekinin bedeni" olarak ayrıntılandırmamızı engelleyen, bu ötekinin tenine yakınlaşma edimidir.

Bu ötekiyle karşılaşma

Böyle bir etik nasıl çalışır? Bunu anlatmaya, ötekiyle nasıl karşılaşacağımın tikelliğinden bahsederek yola çıkabilirim; bu, daima dolayımlanmış bir karşılaşmadır ve asla basit bir şekilde şimdi ve burada olamaz. Yüz yüze gelmek istediğim bir öteki var. O halde soruyorum: Mahasweta Devi'nin, bu Hint kadın yazarın (ve tabii ki bundan çok daha fazlası olan kişinin) metniyle nasıl karşılaştım ben? Benim bu metinle karşılaşmam dolayımlı bir karşılaşmadır; bu karşılaşma, şimdide yakalanması mümkün olmayan başka karşılaşmaların hazırladığı bir zeminde gerçekleşebilirdi ancak. Bu metinle karşılaşmam, "post-kolonyal"[4] bir eleştirmen olan Gayatri Chakravorty Spivak'ın çevirisi sayesinde gerçekleşti. Dolayısıyla bu metinle buluşmam, bu tür bir çevirinin tikelliğini de her zaman saklı tutmalı ve anımsamalıdır; çünkü sayfadaki sözcüklerin benim için okunulur kılınmasını, İngilizce okunabilmesini sağlamıştır. Hatta Spivak etiğin imkânsızlığı açısından çeviri üzerine de bir şeyler yazmıştır (1995: xxv) – saf bir sunuşun ya da saf bir iletişimin imkânsızlığı (fakat bu imkânsızlıktır aynı zamanda etiği mümkün kılan). Spivak'ın Devi'yle karşılaşması, bu buluşmanın tekilliği ve indirgenemezliği sayesinde bu hikâye okuyucuya İngilizce olarak sunulabilmiştir. Fakat yine de, karşı tarafa iletilemeyen, ulaşamayan bir şey vardır; sır olarak kalan bir şey vardır. Çevirinin bir karşılaşma olarak kurduğu yakınlık bu sayede, bilgiye, iletişime ya da sempatiye değil, karşı tarafa iletilebilecek olanın sınırları, şimdi'de ele geçirilemeyecek olan şey gibi bir anlam kazanır.

Metinle yüz yüze gelmeliyim. Yalnızca yüzler bir tür metinselliğe bağımlı değildir; metinler de bir tür yüzselleştirme içerir. Okumak yüz yüze gelmektir: Yüze bakmayı ve benim yüzüme bakılmasını ifade eder. O hal-

de ben de, onun ötekilerle asla aynı olamayacak biçiminin özgüllüğüyle yüzleşirim. Fakat, böyle bir karşılaşma gerçekleşmeden önce, ilk olarak nasıl bir çaba sarf edip neyi yerine getirmem gerekir? Kitabı Routledge Yayınları kataloğundan sipariş ediyorum. Çevirmenin işine hayran kalıp onu takdir eder ve değer veririm. Neyin ya da kimin çevrildiğini neredeyse hiç fark edemem. Hafif bir tedirginlik kaplar içimi. "Post-kolonyal" sözcüğü üzerine düşünürüm ve bu sözcüğün nasıl işlediğini ve kimin yararına çalıştığını sorgularım. Bu sözcüğün ne kadar çok sattığını, nasıl para ettiğini düşünürüm. Post-kolonyal kuramın bir okuru olarak bu kitabı aldığım ânın içtenliğini düşünmeden, toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve uluslararası iş bölümünü, III. Dünyadaki üretimle I. Dünyadaki tüketimin ilişkisini bir anda unutuveririm. Yüzüm ekşir. Ben de bunun içindeyim. Karşılaşma da bunun içinde. Bu kitap, dünyayı dolaşan bu ticari nesne, bizi birbirimizle yüz yüze getiren şeydir; fakat bu yüz yüze gelme sırasında ben seni tüketirim. *İşte buradayım*, İngiltere'de çalışıyorum, İngilizce okuyorum ve bu metni İngilizce dışında başka bir dilde okumaya muktedir değilim. *İşte buradayım*, bu metne, Batılı Bilgi sisteminin mülk sistemi tarafından büyük değer atfedilen ve bu yüzden adını çok duyduğum çevirmeninin yetkisi sayesinde ulaşıyorum.

Okumaya devam ediyorum. Daha çok okuyorum. Hikâye, "Douloti the Bountiful" [Cömert Douloti] beni derinden etkiliyor. Babasının borcunu ödemek için fahişe olarak satılan bir köylü kadının hikâyesi. Hikâyeden çok etkileniyorum. Douloti beni çok etkiliyor. Onun hikâyesiyle senin sayende karşılaşıyorum, seninle bu hikâyenin çevirmeni sayesinde ve çevirmenle karşılaşmam ise kendimi konumlandırdığım alanı ("post-kolonyal") tanımlamamı sağlayan diğer okuma edimlerim sayesinde gerçekleşiyor. Ve işte Douloti, bana sunuluyor fakat hâlâ namevcut; küçük bir eskiz ve *diğer* karşılaşmaların ardından, altından, ötesinden onu okumak iyice zorlaşıyor. Onun adını söyledikçe daha da çoğalan bu öncel ve dolayımlayıcı borç ilişkileri onu okumayı iyice zorlaştırıyor. Hikâyede, Hindistan'ın kırsal kesimlerindeki kölelik sistemi gereğince Douloti satılıyor. Bu, post-kolonyal bir hikâye değil; bu, "küresel sermaye güçleriyle yerel girişimcilerden oluşan iktidar hatlarının suç ortaklığının" hikâyesidir (Spivak 1995: 198). Douloti'nin bedeni cinsiyetlendirilmiş bir ekonomi dahilinde satılmıştır. Veya şöyle diyebiliriz, Douloti'nin bedeni ödünç verilmek üzere ortaya konulmuştur; fakat "köleleştirici ödünç alımların karşılığı asla ödenmez" (Devi 1995: 76).

Bir fahişe olarak Douloti'nin bedeni parıltılı bir deliğe, kullanıcının kendi iradesiyle tükettiği ölçüde değer biçtiği bir nesneye dönüşmüştür, "kim bilir Doulouti ne yiyip ne içmiştir, kim bilir bedenine ne sürmüştür. Çok canlı ve dipdiri görünüyordu, zaten bu yüzden onu gözüne kestirmişti" (Devi 1995: 51). Bedeni kirletilmiş ve tüketilmişti, "Douloti gece boyunca birçok defa kanatılmıştı" (Devi 1995: 58). Bedeni bir atığa dönüşmüştü, "Verem bedenini oydu, tüm vücudu zührevi hastalığın yaralarıyla kaplandı, cerahatten kötü bir koku sızıyordu, fahişeler hastaneye yalnızca ölmek için geliyorlardı" (Devi 1995: 91). Okumaya devam ediyorum. Daha fazlasıyla yüz yüze geliyorum, yüzleşiyorum.

Başlamamız gereken yer burası değil mi? Onun eksik kalmış gibi görünen, hesabı tam verilmemiş ve hatta okudukça, tükettikçe bizim de gözden kaçırdığımız bedeni olmamalı başlangıç noktamız. Bu mesele yalnızca onun bedeniyle ilgili değil; gözden kaçırılan ama bu sayfalara musallat olmayı sürdüren başka bedenlerle de ilgili. Bu mesele, şimdi ve burada hesabının verilmesi imkânsız olan ve giderek biriken başka borçlarla da ilgili. Bedenlerin bir borç ödeme şekli olarak dolaşıma girmelerine tepki gösteremezsek, uzaktaki ötekilerle yüz yüze karşılaşmamızı, onları, onu, Devi'yi, Douloti'yi ve başka ötekileri adlandırmamızı sağlayacak mübadele biçimlerine (sermaye, nesneler, imgeler) nasıl daha cömert bir şekilde karşılık verebiliriz? Adlandırma kabiliyetimiz, adlandırma edimlerimiz ve adlandırılabilirliğimiz yüzünden kendimizi kanlanmış, kirlenmiş mübadelelerin orta yerine karışmış buluruz; bu mübadele sistemleri tarafından çoktan özümsenmiş, emilmiş ve harcanabilir, gözden çıkarılabilir mallar olarak zaten çoktan dolaşıma girmiş bu bedenlerin tüketilmesine ve birer atık haline dönüştürülmesine biz de bulaşmış oluruz.

Bu şiddetle etrafımız sarılmışken direnebilir miyiz? Hikâyede Douloti direnmiyor gibi gözüküyor. Herhangi bir siyasi partiye katılmıyor ve özgürleşme hakkındaki söylemini hiçbir zaman anlayamadığı amcası gibi kendini temsil etmiyor. Yalnızca "köleleştirici ödünç alımların karşılığı asla ödenmez" sözlerini tekrarlayabiliyor amcasına (Devi 1995: 76). Bu sözcükleri usulca söylüyor. Bu şekilde olmalı. Bu şekilde olmalı, diyor. Kaderini üzüntüyle ve sevgiyle kabulleniyor. Sayfayı ise onun değil, benim gözyaşlarım ıslatıyor. Kirletilmiş kanatılmış bir beden, cerahat.

Eğer o, direnmek için sesini yükseltmezse, biz onun sesini nasıl duyabiliriz? Onun adına bedeni mi konuşuyor bu gidişe dur demek için? Hayır – Be-

deni, üzerinde bir iletiyi okuyabileceğimiz ya da sorunumuzun çözümünü bulabileceğimiz şeffaf bir ortam değildir. Bedeni, bir beden olarak içerilmez artık; bir nesneden bir sese dönüştürülemez. Bedeni bir atık, kullanımın ve tüketimin bir yan ürünü, cerahatle dolu çürümeye yüz tutmuş bir leş haline geldikçe sayfalar alt üst olur, bitap düşer. Şiddet, onun bedeninin üstünden ve onun bedeniyle iletilir; bedeni ona ait bir şey değildir artık (çünkü bedenin bir mülk olarak gösterilmesidir tam da onun ele geçirilmesini sağlayan şey), daha ziyade, onun ötesinde akan bir şeydir, dünyaya bir enfeksiyon olarak sızan şeydir, dünyaya hastalık yayan bir sızıntıdır: cefa çekmiş cesedi... kurumuş ciğerlerindeki bütün kanı kusmuş" (Devi 1995: 93). Cerahat bütün sayfaya yayılıyor. İltihap kâğıda bulaşıyor. İltihap ve ten. Islak sayfalara dokunuyorum, titreyerek.

Ötekine dokunuyor muyum? Bu soru, sizi sözsüz bırakırken beni mahvediyor sizin önünüzde. Ötekinin bedenine dokunur *gibi* kendi bedenine dokunmak, *bedeninin nasıl şekil aldığını*, bedenini bir atığa dönüştüren emek oluşumlarının şiddetinin şeklini aldığını *unutmak olurdu*. Senin bedenine ötekinin bedeniy*miş gibi* dokunamam. Senin bedenin zaten daha önceki başka karşılaşmalar tarafından dokunuldu; tenin usulca ağlıyor; ama sen şiddeti hatırladıkça değil, o hatırladıkça ağlıyor. Tenin senin adına, senin için hatırlıyor ve bu, senin ötende, uzağında akan bir hatırlama, dünyanın tenine karışan bir sızıntı. Sana dokunurken, senin tenini okşarken, senin tüketilişinin kana bulanmış şiddetinin izleri olan yaralara da dokunmuş olurum. Senin tüketilişini tüketirim. Ve hatta, daha da yakınlaştığımda tenlerimizin birbirine dokunduğunu hissederim; bu dokunuş iki bedeninin bir araya gelişi olarak değil de, ikimizin beraber olmadığı fakat birbirimize yeterince yakın olduğumuz bir toplumsallığa eklenme olarak gerçekleşir. Tenim ıslanır; sevgiyle titrer.

Bu öteki kendisini kusmuk olarak, dünyaya tükürülmüş şiddet olarak sunar. Bu öteki cerahat gibi, bir yaradan dışarıya yayılan hastalıklı iltihap gibi sızar. Bu öteki onun teninde içerilmeyi başaramaz. Ellerimden süzülen sıvılar yalnızca senin içinden dışarı akan sıvılar değildir; onlar, bu okuma gerçekleşmeden önce senin ırzına geçmiş karşılaşmaların izidir. Bir beden, ele geçirilebilen bir nesne, doğru düzgün bir şekilde araştırılabilecek bir izlek, karşılığı olan bir isim olarak mevcut olmayı başaramayan Douloti'nin sunuluşu benim tepkimi talep eder ve aynı anda tüm olası tepkileri de aşar, beni bu zamanda, bu mekânda üzerinde durabileceğim bir zeminden yoksun bı-

rakır: "Bugün, ağustosun on beşinde, Douloti, Bağımsızlık bayrağının standardını tesis ederek, Mohan gibi insanların Hindistan'ını hiç boşluk bırakmayacak şekilde doldurmuştur. Peki Mohan şimdi ne yapacak? Douloti Hindistan'ın her tarafına yayılmış" (Devi 1995: 93). Douloti'nin bedeni metonimik olarak başka bedenlere, hatta mekânların ve ulusların bedenlerine sızar ve bu durumda, onun bedeni dışında üzerinde durabileceğimiz bir zemin, onun içi dışında içinde bulunabileceğimiz bir mekân kalmaz. Bir anlamda bu, beni sana getiren bir haritadır: Sayfayı dağıtan ve buradan oraya, şimdi'den henüz olmayan'a doğru hareket etmeme izin veren isimlerdir. Fakat şimdi, tam da varmışken, elimizde bir harita yoktur, haritalamaya ilişkin bir bir ders yoktur, mekânın bir topografyası yoktur. Douloti haritanın içinde ve üstünde değildir artık; kaybolmuştur. Karşıya geçmeyi, karşı tarafa iletilmeyi başaramaz. Bir şeyler çöker.

Şimdi'de açılan fakat şimdi'de yakalanamayan çeşitli karşılaşmaların gerçekleşmesi sayesinde mümkün hale gelen bu veriliş sırasında, henüz olmayan bana dokunur. Afallarım; senin yüzüne baktığım anda çözülürüm, mahvolurum. Bu "sen" oraya buraya kayıverir, ta ötelere kayıverir, tıpkı benim gibi. Başka "sen'lerle", birbirleriyle farklı şekillerde yüz yüze gelen "yüzlerle", başkaları tarafından, tenin yüzeyine kaydedilen farklılıklar gibi başka şekillerde dokunulan yüzlerle beraber ve onlar sayesinde yaşarız.

Başka ötekiler

Birçok karşılaşma: Şu ana kadar size Spivak, Devi ve Douloti'yle nasıl karşılaştığım hakkında yazdım. Her karşılaşma tikeldir ve hem duygusaldır hem de dolayımlanmıştır. Her ne kadar benim okumamda yan yana gelmişlerse de, her karşılaşma aslında farklı tarihleri, hayatları, biçimleri ve metinsellikleri olan ötekilerle karşılaşmadır. Bir ötekinin tikelliği onun bedeninin yüzeyinde ya da bedeninin içinde bulunmaz. Tikelliğin bu namevcudiyeti oldukça önemlidir; çünkü bir karşılaşmayı tikel kılan şeyin tam da o karşılaşmanın yeniden açtığı tarihin yanında bir de açabileceği gelecek olduğunu öne sürer. "Öteki" figürü, ancak bu karşılaşma tarihlerinden kesilip atıldığı zaman tekil bir figür olarak karşımıza çıkabilir. Benim Douloti'nin hikâyesini okuyuşum şunu ileri sürer: Eğer madun kadını *öteki* olarak tanımlarsak, onun bedenlenmesinin tikelliğini silmiş oluruz. Bu, farklılığın onun bedeninde bulunduğunu söylemek değildir: Bu farklılıkla ancak başka yerlerde belirlenmiş diğer karşılaşmalarla (yani, bunlar basit bir şekilde şimdi'de bu-

lunmazlar), örneğin emeğin uluslararası ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş bir biçimde bölümü tarafından belirlenen karşılaşmalarla, ilişki içindeyken karşılaşılabilir. O ancak, bedenlenmesinin nasıl olup da bu emek talep eden oluşumların izlerini taşıdığını unutmasıyla *öteki* haline gelebilir. Hakikaten, karşılaşmaların (ve bununla beraber, etik alandaki geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kurulan ilişkinin) tikelliğine odaklanışım, politik ekonomi sorularıyla (dünyanın nasıl olup da işin, bedenlerin ve mekânların düzenlenişi üzerinden örgütlendiği) etik sorular (ötekilerle karşılaşmanın *daha iyi* usulleri) arasındaki samimiyete ve yakınlığa da işaret eder.

Eğer daha iyi bir karşılaşma, "çöken" o "bir şeylere" bağlıysa, o halde bunun feminist *politika*yla ne ilgisi vardır? Bu ötekiyle yüz yüze karşılaşmamız sırasında çöken "şeyin", kolektivitenin, ortak bir zemin olmaksızın her şeyin "bir araya toplandığı" bir süreç olarak anlaşılacağı kolektif bir politikanın temeli olabileceğini göstermek istiyorum. Bu iddia kısmen, Chandra Mohanty gibi eleştirmenlerin Batılı feminist teoriye yönelttikleri evrensellik eleştirilerine bir yanıt olarak ortaya atılmıştır. Mohanty, Batılı feministlerin Batı'yı bir evrensel olarak inşa ettiklerini ve bu esnada 3. Dünya kadınlarını, Batılı değerlerin evrenselliğini teyit etmeye yarayan bir öteki olarak konumladıklarını iddia eder (1991: 53). Fakat bizzat Mohanty'nin çıkardığı sonuca göre, evrenselliğe verilen tepki, ötekilerin ve bizzat o kişinin iktidar ilişkilerine derinden bulaşmasının sorumluluğunu üstlenmekten sıyrılmayı içeren kültürel rölativizmin edilgenliğine geri çekilmekten ibaret olmamalı. Etikten ziyade ahlaki bir kavrama (doğru ve yanlış davranışı belirleyen bir kavrama) dayanan evrensel bir yargı politikası yerine, Mohanty ötekilerle ve öteki'nin kültürüyle belirli bir angajmana dayalı bir politikaya ihtiyacımız olduğunu öne sürer. Hakikaten, ötekilerle böylesi bir angajmana girdiğimizde şeffaf ve tutarlı bir kültüre "sahip olmak" manasındaki ötekilik mefhumu sorgulanmış olacaktır. Mohanty 1. Dünya feministlerini (bu, benim gibi 1. Dünyaya göç etmiş akademisyenleri de kapsıyor), uluslararası iş bölümü yüzünden farklı bir şekilde konumlandırılmış kadınlarla daha yakından angaje olmaya teşvik ediyor; böyle bir angajman, kolektif mücadelenin temeli olarak bizzat farklılığın kabulüne dayanan ittifaklar oluşturmanın bir yoludur.

Başka ötekilere ve hayal edilemeyecek geleceklere açık olmak, bir gündem oluşturmaktan ya da şimdiki yükümlülüklerimizi tanımlamaktan kaçınmamızı gerektirmez. Ben de Elizabeth Grosz'un (1999: 11) "gündem oluşturma" konusundaki şüphelerini paylaşıyorum, eğer bu, feminizmi,

belirli bir nesnenin ya da hedefin her zaman bir sonuca tercüme edilebileceğini varsayan bir programa dönüştürmek anlamını taşıyorsa. Fakat "gündem oluşturmak"tan kaçınabileceğimizi farz etmek bir yandan da, ötekilere daha açık bir toplum imkânını tahayyül ederken oluşturduğumuz gündemi gizlemek olabilir (Bkz. Ahmed 2000: 13). Asıl soru, nasıl gündem oluşturmaktan kaçınacağımız değil, müzakere edebilmek adına ve şimdi'de gerçekleşebilecek ve bizi şaşkına çevirebilecek dönüşümlerle karşı karşıyayken, ötekiler tarafından açık tutulmak üzere oluşturulmuş gündemlere nasıl yer verebileceğimizdir. Ulusaşırı bir feminist politika, yalnızca "gündem oluşturma" sorumluluğunu almakla kalmaz (ne de olsa bu gündemler hiç yoktan belirivermez), bu gündemlerin "oluşturulduktan" sonra ne tür biçimlere bürünebileceğini asla bilemeyeceğimiz gerçeğinin yükümlülüğünü de gerektirir. Değişik kültürlerin ve ulusların (bunlar, ister Birleşmiş Milletler gibi örgütlerin sağladığı resmi mekânlar olsun, ister sivil toplum örgütlerinin işbirliği sayesinde kurulmuş olsun) feministleri arasında kurulabilecek bir diyaloğun imkânı, feminist bir gündemi oluşturan şeyin ne olduğu sorusunun önceden kararlaştırılamayacağım kabul etmeye bağlıdır. Bir gündem belirlendiğinde bile, bu gündemler (ki bunlar, hepsi şimdi'de verilmemiş çeşitli kararların sonuçlarıdır) ötekilerin buna muhalif olabilecekleri olasılığını önlememelidir.[5] Böyle bir muhalefet, halihazırda oluşturulmuş bir feminist gündeme ihanet etmek olarak anlaşılmamalıdır; böyle bir muhalefetin gündemimizi dönüştürmeye yönelik bir çağrıda bulunup bulunmadığını sormalıyız öncelikle ve bu söz konusu çağrı, hiçbir fikir birliğinden dışlanamayacak olan muhalefetin yapısal imkânı göz önüne alındığında, asla tatmin edilemeyen bir çağrıdır. O halde ulusaşırı bir feminizm meselesi, feminist gündemi kimin oluşturabileceğiyle ilgilenmekle yetinmez; bu gündemleri, henüz ortaya çıkmamış ama çıkabilecek kişilerin tartışıp münazara edebilecekleri şekilde nasıl açık tutabileceğimiz konusuna da odaklanır.

Benim için en önemli soru, feminizmi, tam da kolektif mücadele biçimlerine olan bağlılığını koruyarak nasıl başka ötekilere de açık tutabileceğimiz sorusudur. Diğer bir deyişle, biraz önce tasvir ettiğim belirli, tikel yüz yüze karşılaşmalar nasıl bu mücadelelerin temeli haline gelebilir? Mahasweta Devi'nin *Hayali Haritalar [Imaginary Maps]* adlı kitabına yazdığı önsözde, Gayatri Spivak yüz yüze karşılamalarla kolektif aktivizm arasındaki ilişkiyi "eklenti" bağlamında tartışır ve "tamamen etik bir angajmanın imkânsızlığı-

nın eklentilendiği bir kolektif mücadele" çağrısında bulunur (Spivak 1995: xxv). Spivak, ötekilerle yüz yüze karşılaşmaları içermeyen bir kolektif mücadelenin başarısız olacağını iddia eder. Birleşmeye, yardımseverliğe ve bilgiye açmayan bir yakınlığa dayalı bu karşılaşmalar (diğer bir deyişle, mesafeyi ve farklılığı aşamayan karşılaşmalar) epey çaba gerektirir: "Çok zahmetli bir uğraş"ın içinde buluruz kendimizi. Bu çaba antropolojik bir bilgiden çok farklıdır: Bir saha çalışması değildir. Daha ziyade, bir karşılaşma biçimi olarak, bu çaba, ötekilerle aramızdaki mesafeyi doldurmak ve orda ikamet etmek için ötekilere yaklaşmayı içerir. Bu karşılaşmalar, tam da "bizi", küresel kapitalizmin ağları ve akıntıları yüzünden farklı şekillerde konumlandırılmış ötekilerin farklılığına "erişim" kazanabileceğimiz varsayımından kurtardığı için kolektif mücadeleye eklenmelidir.

Böyle bir model, ötekilerle "daha iyi" ilişkiler kurabilmenin yolları olarak politik olan ve etik olanın yakınlığına vurgu yapar. Fakat yine de yüz yüze ve kolektif arasındaki ilişkinin "ek" bağlamı dışında düşünülmesi gerekir. Spivak'm tartıştığı yüz yüze karşılaşmalar ya da gizli buluşmalar, "mahremiyet" talebinde bulunmaya cüret etmez – bu buluşmalar yalnızca, ötekinin "hakikatinin" ifşasını içermediği manasında gizlidir. Bunun yanında Spivak bir de en az iki kişinin ("kendilik" ve "öteki" değil de, bu kişinin ve o kişinin) dahil olduğu buluşmalardan söz eder, bunlar ancak "tarafların normallik gibi bir şeyin içinde yaşamlarını sürdürdüklerinde" gerçekleşir (Spivak 1995: xxv). İfşa etmeyen, aksine, gizleyen buluşmalar basitçe birbirlerinin yüzüne bakan iki kişiyle ilgili değildir yalnızca; daha ziyade, bu buluşmalar, yüz yüze olduğu sürece, kolektif aktivizmin (ekleri değil de) biçimleridir. Fakat bu kolektiflik farklı bir şekilde, toplumsal grubun cisimleştirilmesinin ötesinde anlaşılmalıdır. Buluşmalar hiçbir zaman özel ve mahrem değildir; yüz yüze karşılaşılabilecek birden fazla ya da iki ötekinin her zaman bulunduğu kamusal alanların çeşitliliğinden hiçbir şekilde geri durmazlar. Buluşmalar, yüz yüze olmanın yakınlığı ve uzaklığında, başka ötekilerle kurulacak bir angajman gerektirir. Buluşma tekildir – "bu öteki"yle buluşmadır – fakat yine de kolektiftir – *"bu öteki" beraberinde başka ötekileri de getirir*. Bir araya gelip birbirimizle konuşurken, henüz yüz yüze gelinmemiş olsa bile başka ötekilerle de karşılaşılabilecek bir mekân açmış oluruz.

Yüz yüze karşılaşmayı kendi tekilliği içinde kolektif olarak düşünmek, her zaman ittifakların kurulabileceği ama tek bir biçim alabileceği varsayı-

mında asla bulunmayan kolektif bir politika anlayışı geliştirmekle ilgilidir. Yani, ittifaklar bir cemaatin ya da bir sosyal grubun önceden varolan biçimi tarafından garanti altına alınmamıştır; bu söz konusu biçim aynılık ya da farklılık bağlamında anlaşılmalıdır. O halde, kolektifliği kuran basit bir şekilde "biz"i oluşturan ortak noktalardan ya da farklılıklardan ibaret değildir. Kolektiflikler, ötekilere yaklaşmak için ama bunu, "onları" bir işgücü ya da farklılık göstergesi olarak benimsediğimizi basitçe yinelemeden yapmak için sarf etmemiz gereken çaba sayesinde oluşur. Bu durumda kolektiflik, karşılaşmanın gizliliğine ve mahremiyetine çok sıkı bir şekilde bağlıdır: Yakınlık ya da uzaklıktan ziyade, mesafenin varlığını kabul edip onu işe yarayacak şekilde dönüştüren bir yakınlaşmayla ilgilidir.

Başka ötekiler arasında tezahür eden karşılaşmalara dayanan bu tür bir politika, sorumlulukla –iktidar ilişkilerinin karşılaşmayı nasıl dolayımladığını ve şekillendirildiğini tanımakla– sınırlanmıştır. Aramızdaki farklılıkları, iktidar savaşı ve karşıtlıklar içeren farklılıklar olarak kabul etmek için, karşılaşmanın politikası bizzat karşılaşmada bir fark yaratmaya çok yaklaşır. Aramızdaki farklılıklar diyaloğu menetmekten ziyade onu gerekli kılar – bir diyaloğun gerçekleşmesi, tam da aynı dili konuşmadığımız için şarttır. Bu tür bir kolektif politikanın "biz"idir asıl üstünde uğraşılması ve emek sarf edilmesi gereken; bu "biz" kolektif çabamızın temeli değildir. Yakınlaşmanın, birbirimiz*le* konuşmanın ve birbirimiz *için* çalışmamızın o "çok zahmetli uğraşı" sırasında, "diğer ötekilere" de yaklaşmış oluruz. Birleşme ediminden ziyade bu aynı hizaya gelme edimi sırasında, cemaatin cisimsel biçimini, gelecek olan, henüz gerçekleşmemiş bir cemaat olarak, temeli olmayan ama aynı zamanda tam olarak temelsiz de olmayan bir cemaat olarak yeniden şekillendirebiliriz. Öteki ve başka ötekiler, bu tür bir "biz"in kurulması sırasında bir araya toplanırlar. Bu "biz"i doğuran, sarf edilen çaba, yerine getirilen işin yanı sıra sevgidir de. Bu, şimdi'de yüz yüze geldiğim (bu, arkada bırakılamayacak bir geçmişe borçlu olduğu gibi ilerde ne olabileceğimizin vaadi ve umudu olarak geleceğe de açık olan bir yüz yüze gelmedir) ötekiler için ve onlarla birlikte mücadele etmeye duyduğum istek sayesinde kucaklanabilecek bir "biz"dir.

İngilizceden çeviren: Elis Simson

Notlar

1 Zaman ve ötekilik üzerindeki tartışmasının devamı için daha yeni bir eseri olan *Dışarıdan Mimari: Gücül ve Reel Mekân Üzerine Denemeler*'e [*Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space] (2001)* bakabilirsiniz.

2 Bazı kişiler bunun Levinasçı etik anlayışını takip ettiğini söylerken, diğerleri bunun Levinasçı etikten bir kopuş olduğunu iddia ederler. *Maddeleşen/Dert Olan Farklılıklar [Differences That Matter] (1998)* ve *Tuhaf Karşılaşmalar [Strange Encounters] (2000)* adlı eserlerimde, bunun Levinasçı etiği takip ettiğini savunuyorum. Yine de, böyle bir iddia, Levinas'ın eserlerindeki çelişkilere çok dikkat etmek zorundadır, fakat bu eleştiri bile onun eserlerini şekillendiren etik buyruğa borçlu kalır.

3 Shildrick daha sonra yayımlanmış eserinde (2002) başkalık etiğinin imkânı için ötekilerin tikelliğinin önemini vurgulamıştır.

4 Tabii ki post-kolonyalizm eleştirisinden ve *Post-Kolonyal Aklın Eleştirisi [A Critique of Post-Colonial Reason](1999)* adlı kitabında "ulusaşırı kültürel çalışmalar"ı benimsemesinden sonra Gayatri Chakravorty Spivak'ı bir post-kolonyal eleştirmen olarak adlandırmak çok zor. Bu adlandırmayı –kendi şiddet potansiyeliyle beraber– bilginin düzenlenmesi sırasında etkili olan bir adlandırma olarak tutuyorum. Yani, "post-kolonyal" nitelemesini göndergesi olan bir adlandırma olarak değil de, özneleri varoluşa getirdiği için belirli sonuçlar doğuran performatif bir sözcük olarak okuyorum (böylelikle bu performatif sözcüğün sonuçları göndergesel olarak tarif edilebilir). "Post-kolonyal" adlandırması belirli bir işi yerine getirir ve bu adlandırmanın Spivak'ın adını çağrıştırması, onun eserlerinin zaman içinde nasıl değer kazandığıyla bağlantılıdır. Bu Spivak'ın eserlerine karşı eleştirel yaklaşmakla alakalı değildir; zaten ben de onlara çok şey borçluyum.

5 Örneğin, Birleşmiş Milletler'in 1995'te düzenlenen kadınlara ilişkin konferansında, "feminist gündem"i oluşturan şeyin ne olduğu üzerine bir muhalif tavrın nasıl ortaya çıktığını incelemiştim (Ahmed 1998: 37-8). Bu muhalefeti oluşturan "3. Dünya Ülkeleri"nden gelen kadınlar, batılı kadınları, cinsel sağlık ve doğurganlık hakları meselelerini, okur-yazarlık ve fakirlik meselelerinden üstün tuttukları için eleştiriyorlardı. Feminizmi açık tutan şey tam da böyle bir "muhalefet"tir. Bu, kolektifliğin bir başarısızlığı değil; kolejtifliğe verilen bir armağandır. Kolektif –ki henüz şekillenmemiştir– ancak bir gündemin önceden verili olduğundan vazgeçip ötekilerin de böyle gündemleri yeniden oluşturabilme yeteneğini beslediği sürece bir şeyler verebilir ve verici olabilir.

Kaynakça

Ahmed, S. (1998), *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press.

—— (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, Londra: Routledge.

—— Kilby, J., Lury, C., McNeil, M. ve Skeggs, B. (2000), *Transformations: Thinking Through Feminism*, Londra: Routledge.

Bauman, Z. (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.

Cornell, D. (1991), *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*, Londra: Routledge.

Davis, C. (1996), *Levinas: An Introduction*, Cambridge: Polity Press.

Devi, M. (1995), 'Douloti the Bountiful', Gayatri Spivak (ed.) *Imaginary Maps*, New York: Routledge.

Grosz, E. (1999), "Thinking the new: of futures yet unthought", *Becomings: Explorations in Time, Memory and Future*, New York: Cornell University Press.

—— (2001), *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*, Cambridge, MA: MIT Press.

Levinas, E. (1979), *Totality and In_nity: An Essay on Exteriority*, Çev. A. Lingis, The Hague: Nijhoff.

—— (1985), *Ethics and In_nity: Conversations with Phillippe Wemoi*, Çev. R. A. Cohen, Pittsburgh: Duquesne.

—— (1987), *Time and the Other*, çev. R.Cohen, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.

—— (1991), *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Çev. A. Lingis, Dodrecht: Kluwer Academic Publishers.

Mohanty, C. T. (1991), "Under Western eyes: feminism and colonial discourse", C. T. Mohanty, A. Russo ve L. Torres (ed.) *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press içinde.

Shildrick, M. (2001), "You are there like my skin: recon-guring relational economies", S. Ahmed ve J. Stacey (ed.), *Thinking Through the Skin*, Londra: Routledge içinde.

—— (2002) *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Londra: Sage içinde.

Spivak, G. C. (1995), "Translators preface and afterword", *Imaginary Maps*, Londra: Routledge içinde.

—— (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, MA: MIT Press.

Willett, C. (1995), *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*, Londra: Routledge.

Kadın Doğulmaz

MONIQUE WITTIG

Kadınların gördüğü baskıya materyalist feminist[1] bir yaklaşım, kadınların "doğal bir grup" –"özel bir türden oluşan ırksal grup, doğal olarak algılanan grup, bedenleri içerisinde madden kendine özgü olduğu düşünülen insan grubu"–[2] olduğu düşüncesini yıkar. Analizde düşünce seviyesinde elde edilen, pratikte olgular seviyesinde gerçekleşir: lezbiyen toplum,[3] salt var oluşu itibarıyla bile kadınları "doğal bir grup" olarak inşa eden yapay (toplumsal) olguyu tahrip eder. Lezbiyen bir toplum, pragmatik anlamda, kadınların nesnesi bulunduğu kadın-erkek bölünmesinin politik bir bölünme olduğunu açığa vurur ve bizlerin ideolojik olarak "doğal bir grup" bünyesinde yeniden inşa edildiğimizi gösterir. Kadınların durumu söz konusu olduğundaysa, bedenlerimiz ve zihinlerimiz de bu manipülasyonun bir ürünü olduğundan, ideoloji daha ileri gider. Bedenlerimizde ve zihinlerimizde, her özelliğimizle, bizim için tesis edilmiş olan doğa düşüncesine uyum sağlamak zorunda bırakılmışız. O denli tahrif edilmişiz ki, deforme edilen bedenimizdir "doğal" diye nitelendirdikleri, baskıya uğramadan önce bu şekilde var olduğu farz olunan. O denli tahrif edilmişiz ki, baskı bu "doğa"mızın (yalnızca bir düşünceden ibaret olan bu doğanın) bir sonucu gibi görünür en sonunda. Materyalist bir çözümlemenin akıl yürütme yoluyla elde ettiğini, lezbiyen toplum pratikte gerçekleştirir: "kadınlar" diye doğal bir grup yoktur (ve biz lezbiyenler bunun canlı örnekleriyiz), dahası birey olarak da bizler "kadın"ı sorgularız, zira Simone de Beauvoir'ın da dediği gibi, kadın bir mittir. De Beauvoir şöyle der: "Kadın doğulmaz, kadın olunur. Hiçbir bi-

yolojik, psikolojik ya da ekonomik yazgı yoktur ki, dişi insanın toplumda büründüğü figürü belirlesin: kadın diye tanımlanan bu yaratığı, erkek ve hadım arası bu ürünü üreten medeniyetin bütünüdür."[4]

Ancak Amerika ve diğer yerlerde bulunan çoğu feminist ve lezbiyen feminist, kadınlara yönelik baskının temelinin tarihsel olduğu kadar biyolojik de olduğu inancını hâlâ taşımakta. Hatta bazıları, kaynaklarını Simone de Beauvoir'da bulduklarını öne sürüyorlar.[5] Annelik hakkına ve kadınlar bir medeniyeti (biyolojik eğilimlerinden dolayı) yaratırken, kaba ve vahşi erkeklerin (biyolojik eğilimlerinden dolayı) avlandığı bir "tarihöncesine" duyulan inanç, erkek sınıfı tarafından üretilip şu âna dek korunan, biyoloji temelli tarih yorumuyla uyum içinde. İşte bu, kadın erkek ayrımına, toplumsal olguları dışarıda bırakarak, biyolojik bir açıklama bulmanın aynı yöntemidir hâlâ. Kanımca, bu hiçbir zaman kadınlara uygulanan baskının lezbiyen bir çözümlemesinin temelini oluşturamaz, çünkü heteroseksüelliğin toplumun temelini ya da başlangıcını oluşturduğunu varsayar. Anaerkilliğin, ataerkillikten daha az heteroseksüel kalır yanı yoktur: değişen yalnızca baskı yapan tarafın cinsiyetidir. Ayrıca, bu kavrayış yalnızca cinsiyet kategorilerinde (kadın ve erkek) hapsolmayı sürdürmekle kalmaz, doğum yapabilme yeteneğinin (biyoloji) kadını tanımladığı düşüncesine de tutunur. Lezbiyen bir toplumda, pratikteki olgular ve yaşam biçimleri bu teoriyle çelişse de, "kadın ve erkeklerin farklı türler ya da ırklar (bu kelimeler değişimli kullanılıyor) olduğu"nu onaylayan lezbiyenler de yok değil: "erkekler biyolojik olarak kadınlardan aşağıdır; erkeğin uyguladığı şiddet biyolojik anlamda kaçınılmazdır..."[6] Böyle yaparak, yani kadınlar ve erkekler arasında "doğal" bir ayrım olduğunu kabul ederek, tarihi doğallaştırıyoruz, "kadınların" ve "erkeklerin" her daim var olduğunu ve olacağını varsayıyoruz. Yalnızca tarihi doğallaştırmakla kalmıyoruz, bununla birlikte baskı altında oluşumuzun temsili olan sosyal fenomeni de doğallaştırıyor, böylece değişimi imkânsızlaştırıyoruz. Örneğin, doğurma yeteneğini zoraki yapılan bir üretim gibi görmek yerine, toplumlarımızda doğumların planlandığını (demografi), bizlerin çocuk doğurmaya programlandığımızı unutarak, doğum yapmayı "doğal", "biyolojik" bir süreç gibi yorumluyoruz. Halbuki, "savaş dışında" büyük ölüm riski[7] taşıyan tek sosyal etkinlik doğumdur. Dolayısıyla, "kadının yaratıcı bir edimi olarak görülen çocuk doğurmaya olan bu ömürlük ve asırlık bağımlılığı kendi isteğimizle ya da dürtülerimizle bırakamadığımız"[8] sürece, çocuk üretiminin kontrolünü kazanmak, yalnızca bu üretimin maddi araçlarını kon-

trol etmekten daha anlamlı olacaktır: kadınlar, onlara dayatılan "kadın" tanımından kendilerini soyutlamak zorunda kalacaklar.

Materyalist feminist yaklaşım, baskının nedeni ya da kaynağı olarak gördüğümüz şeyin, aslında yalnızca baskı uygulayanın bıraktığı iz[9] olduğunu gösteriyor: "kadın miti"[10] ve bu mitin kadınların sahiplenilmiş bilinç ve bedenlerindeki maddi etkileri ve tezahürleri. Bu nedenle, söz konusu iz, baskıdan önce gelmez: Colette Guillaumin, siyah köle ticaretinin sosyo-ekonomik gerçekliği ortaya çıkmadan önce, ırk kavramının olmadığını, en azından modern anlamıyla var olmadığını, zira bu kavramın aile şecerelerinde uygulandığını göstermişti. Ancak günümüzde ırk, tıpkı cinsiyet gibi, "dolaysız verili", "duyumsal olarak verili", doğal bir düzene ait "fiziksel özellikler" gibi değerlendiriliyor. Halbuki, fiziksel ve doğrudan algı olduğunu düşündüğümüz şey karmaşık ve mitsel bir inşa, (kendi içlerinde diğer özellikler kadar nötr, ancak toplumsal sistem tarafından imlenmiş olan) fiziksel özellikleri algılandıkları ilişki ağı içinde yeniden yorumlayan "hayali bir oluşum"dur.[11] (Siyah olarak görülüyolar, dolayısıyla siyahlar; kadın olarak görülüyorlar, dolayısıyla kadınlar. Ancak, böyle görülmeden önce, bu şekle sokulmaları gerekliydi.) Lezbiyenler, kadının özgürlük hareketinden önceki o eski günlerde, "kadın" olmanın bizler için ne denli "yapay", zorlayıcı, bütünüyle baskıcı ve yıkıcı olduğunu her daim hatırlamalı ve kabul etmelidirler. Siyasi bir zorunluluk söz konusuydu ve direnenler "gerçek" kadınlar olmamakla suçlanıyordu. Oysa biz bundan gurur duyuyorduk, çünkü bu itham zaferin gölgesine benzer bir şey de barındırıyordu: baskıcılar, kadın olmak için "gerçek" kadın olunması gerektiğini söylerken, "kadın" olmanın apaçık olmadığını da itiraf etmiş oluyorlardı. Aynı zamanda, erkek olmayı istemekle de suçlanıyorduk. Bugün ise, kadınların özgürlük hareketi bağlamında, bu çifte itham bazı feministler ve, eyvahlar olsun ki, siyasi hedefi her nasılsa daha da fazla "dişi" olmak olan bazı lezbiyenlerce de heyecanla kabul ediliyor. Ne var ki, kadın olmayı reddetmek, erkek olmak anlamına gelmez. Bunun yanı sıra, en çok korku salan klasik örneği, dahası Proust'un kadın/erkek diye nitelendireceği *butch*'u ele alırsak, onun yabancılaşması kadın olmayı isteyen birininkinden nasıl farklıdır? Bunlar, birbirine tıpatıp benzer. En azından, bir kadın için, erkek olmayı istemek, onun başlangıçtaki programlamadan kurtulduğunu kanıtlar. Ancak bütün gücüyle istese de erkek olamaz. Erkek olabilmek için kadının yalnızca erkeğin dış görünüşüne değil, aynı zamanda erkeğin bilincine de ihtiyacı olacaktır. Yaşam süresi boyunca en azından iki "do-

ğal" köle hakkına sahip olan birinin bilincidir söz konusu olan. Bu mümkün değildir ve lezbiyenlere yapılan baskının bir yönü de kadınları bizden kesinlikle uzak tutmaktır, çünkü kadınlar erkeklere aittir. Bundan ötürü, lezbiyen başka bir şey olmalıdır; kadın olmayan, erkek olmayan bir toplum ürünüdür ve toplumda doğa olmadığından, doğanın bir ürünü de değildir.

Heteroseksüel olmayı (ya da heteroseksüel kalmayı) reddetmek, bilinçli olsun olmasın, her daim erkek ya da kadın olmayı reddetmek anlamına gelmiştir. Lezbiyen içinse bu durum, "kadınlık" rolünün reddinden fazlasıdır. Erkeğin ekonomik, ideolojik ve siyasi gücünün reddidir bu. Biz lezbiyenler ve lezbiyen olmayanlar, lezbiyen ve feminist hareket başlamadan önce de bunu biliyorduk. Ancak Andrea Dworkin'in de vurguladığı gibi, son zamanlarda, pek çok lezbiyen, "bizleri, dişinin biyolojik potansiyelinin dinamik, dini ve psikolojik açıdan mecburi bir kutlamasına esir eden ideolojiyi gittikçe artarak değiştirmeye çalışmıştır."[12] Bu nedenle, feminist ve lezbiyen hareketin bazı akımları, bizleri, erkekler tarafından özellikle bizler için yaratılan kadın mitine geri götürür ve bu mitle doğal bir grubun içinde gömülü kalırız. Zamanında cinsiyetsiz bir toplum mücadelesi vermek için ayaklanmışken,[13] şimdi kendimizi o bildik "kadın olmak harikadır" çıkmazında kapana kısılmış buluveriyoruz. Simone de Beauvoir, (kadınların erkeklerden farklı olduğuna dair) mitin iyi görünen unsurlarını seçmek ve bunları kadın tanımı için kullanmaktan ibaret olan yanlış bilincin özellikle altını çizer. "Kadın olmak harikadır" kavramının başarısı, kadını tanımlamak için baskının bize bahşettiği en iyi nitelikleri (kime göre en iyi?) muhafaza etmesi ve siyasi kategoriler olup, doğal verililer olmayan "erkek" ve "kadın" kategorilerini esaslı bir şekilde sorgulamayışıdır. Bizleri, "kadınlar" sınıfı içinde, diğer sınıflar gibi sınıfı ortadan kaldırmak adına değil, "kadın"ın savunulması ve desteklenmesi adına, mücadele etmek durumunda bırakır. Gönül rahatlığıyla özgüllüğümüzle ilgili "yeni" kuramlar geliştirmeye iter bizi: bundan ötürü, bizler için esas ve acil mesele, pasifliğimizle (oldukça haklı bir korku olan korkumuzla) mücadeleyken, pasifliğimizi "şiddetten kaçınma" diye nitelendiriyoruz. "Feminist" teriminin belirsizliği bütün meseleyi özetliyor. "Feminist" ne anlama geliyor? Feminist, "femme" yani "kadın" kelimesinden türemiştir ve kadınlar için mücadele eden kişi anlamına gelir. Pek çoğumuz için bu terim, bir sınıf olarak kadınlar için ve bu sınıfın ortadan kalkması için mücadele eden anlamına gelir. Diğer pek çok kimse için, kadın ve onun savunulması için

–yani, mit ve mitin pekiştirilmesi için– mücadele eden birini ifade eder. Peki ama küçük de olsa bir belirsizlik içeriyorsa, "feminist" kelimesi neden seçilmiş? Bizler, on yıl önce kendimize "feminist" demeyi tercih ettik. Ne kadın mitini desteklemek ya da pekiştirmek için ne de kendimizi baskı uygulayanın tanımıyla özdeşleştirmek için yaptık bunu. Daha ziyade, hareketimizin bir tarihi olduğunu teyit etmek ve eski feminist hareketle siyasi bağlantısını vurgulamak adına yaptık.

O halde bu harekete, tam da feminizme yüklediği anlam dolayısıyla itiraz edebiliriz. Son yüzyılda feminizm doğa/kültür, kadın/toplum konularındaki çelişkilerini çözüme kavuşturamadı. Kadınlar grup olarak kendileri için mücadele etmeye başladılar ve haklı olarak, uygulanan baskı nedeniyle, ortak özellikler paylaştıklarını düşündüler. Öte yandan, onlar için bu özellikler toplumsal özellikler olmaktan ziyade doğal ve biyolojikti. Darwin'in evrim teorisini benimseyecek kadar ileri gittiler. Darwin gibi "kadının erkekten daha az evrimleşmiş olduğunu düşünmüyorlardı, ancak eril ve dişi doğasının evrimsel gelişim sürecinde birbirinden ayrıldığını ve toplumun büyük ölçüde bu kutuplaşmayı yansıttığını"[14] kabul ediyorlardı. İlk feminizm akımının başarısızlığı, Darwinci yaklaşımın yalnızca kadının aşağıda oluşuna ilişkin görüşe saldırıp, bu görüşün temellerini, başka bir deyişle kadının "emsalsiz"[15] olduğu görüşünü kabul etmesi olmuştur. Sonunda, bu teoriyi bilimsel anlamda yıkanlar feministler değil kadın düşünürler olmuştur. İlk feministler, tarihi, çıkarların çatışması sonucunda ortaya çıkan dinamik bir süreç olarak dikkate alamadılar. Ayrıca, tıpkı erkekler gibi, baskı altında olmalarının sebebinin (kökeninin) kendi içlerinde yattığına inanmayı sürdürdüler. Bundan ötürü, birtakım şaşırtıcı başarıların ardından, bu ilk cephenin feministleri, kendilerini, mücadele etmek için sebepsiz kaldıkları bir açmazda buluverdiler. Şimdilerde yeniden doğan "farklılıkta eşitlik" gibi mantıksız bir ilkeye tutundular. Bizi bir kez daha tehdit eden tuzağa düşüverdiler: kadın miti.

Bu doğrultuda, kadınların bir sınıf olduğunu aşikâr kılmak için materyalist anlamda baskı dediğimiz şeyi tanımlamak bizim, yalnızca bizim tarihsel görevimizdir. Başka bir deyişle, "kadın" kategorisi, aynı zamanda "erkek" kategorisi, ölümsüz değil, siyasi ve ekonomik kategorilerdir. Bizim savaşımız yok ederek değil, siyasi mücadele yoluyla erkekleri sınıf olarak bastırmaktır. "Erkekler" sınıfı ortadan kalkınca, sınıf olarak "kadınlar" da yok olacak; çünkü efendisiz köle yoktur. Görünüşe göre, ilk görevimiz (bünyesinde mücadele ettiğimiz sınıf olan) "kadınlar"la "kadın"ı, yani miti, birbirinden

her daim iyice ayırmaktır. Bizim için "kadın" yoktur: "kadın" yalnızca hayali bir oluşumken, "kadınlar" toplumsal bir ilişkinin sonucudur. Bizler, her yanda "kadının özgürlük hareketi" olarak nitelendirilmeyi reddettiğimizde, bunu güçlü bir şekilde hissettik. Dahası, içimizde ve dışımızda miti yıkmak zorundayız. "Kadın", her birimiz değildir, (sömürü ilişkisinin ürünü olan) "kadınlar"ı yalanlayan siyasi ve ideolojik oluşumdur. "Kadın", bizi şaşırtmak, "kadınlar" gerçekliğini gizlemek için oracıktadır. Bir sınıf olmanın farkına varmak ve sınıf olabilmek için, öncelikle, en baştan çıkarıcı yönleri de dahil, "kadın" mitini öldürmek zorundayız (Kadın yazarın ilk görevi "evdeki meleği öldürmektir" diyen Virginia Woolf aklıma geliyor). Öte yandan, sınıf olmak için kendi benliklerimizi bastırmak zorunda değiliz. Hiçbir birey maruz kaldığı baskıya indirgenemeyeceğinden, kendimizi tarihimizin bireysel özneleri olarak tayin etmek gibi tarihsel bir gereklilikle de karşı karşıyayız. İşte "yeni" kadın tanımlarına ilişkin bütün bu girişimlerin şimdilerde serpilip çiçeklenmesinin nedeni tam da budur. Tehlikede olan ise (elbette yalnızca kadınlar için değil) bireysel bir tanımla birlikte sınıf tanımıdır. Kişi baskıyı bir kez tanıdığında, kişinin kendisini (baskının nesnesine karşıt biçimde) özne olarak oluşturabileceği, kişinin baskıya rağmen biri olabileceği ve kişinin kendi kimliği olduğu gerçeğini bilmesi ve deneyimlemesi gerekir. Kimlikten yoksun kişi için mümkün olan bir mücadele yoktur, mücadele için içsel motivasyon yoktur; zira yalnızca başkalarıyla mücadele edebilir olsam da, evvela kendim için mücadele ederim.

Bireysel özne sorunu tarihsel açıdan herkes için zor bir sorudur. Materyalizmin son cisimlenişi, bizi politik açıdan biçimlendiren bilim dalı olan Marksizm, "özne" hakkında herhangi bir şey duymak bile istemez. Marksizm, bilgiyi inşa eden aşkın özneyi, "saf" bilinci reddetmiştir. Bütün deneyimlerden önce, kendiliğinden düşünen her şey, tarihin çöplüğünde yerini bulmuştur çünkü maddenin dışında, maddeden önce varolduğunu iddia etmiş ve böyle varolmak için de Tanrı'ya, tine veya ruha ihtiyaç duymuştur. "İdealizm" adı verilen şey işte budur. Bireyler söz konusu olduğunda ise, sadece toplumsal ilişkilerin ürünü olduklarından, onların bilinçleri ancak "yabancılaştırılabilir". (Marx, *Alman İdealizmi*'nde, ezdikleri sınıfları yabancılaştıran düşüncelerin dolaysız üreticileri olmalarına rağmen, yöneten sınıfa mensup bireylerin de yabancılaştığını söyler. Ancak onlar kendi yabancılaşmalarından görünür faydalar sağladıklarından, pek de acı çekmeden bu yabancılaşmaya göğüs gerebilirler.)

Bir de sınıf bilinci var ama belirli bir özneye gönderme yapmaz, sadece mensup olduğu sınıfın, hepsi de aynı bilinci paylaşan diğer özneleriyle aynı anda sömürünün genel koşullarına katlanan özne söz konusudur. Kişinin karşılaşabileceği pratik sınıf sorunlarıysa –geleneksel olarak tanımlanan sınıf sorunları dışında– (örneğin, cinsel sorunlar) sınıf mücadelesinin nihai zaferiyle ortadan kaybolacak "burjuva" sorunları olarak görülüyordu. "Bireyselci", "öznelci", "küçük burjuva", sınıf mücadelesine indirgenemeyecek sorunları gündeme getiren her kişiye yapıştırılan yaftalardı.

Böylece Marksizm ezilen sınıfların mensuplarını bir özne olma niteliğinden mahrum bırakmıştır. Bunu yaparak da, bu "devrimci bilim dalı" işçi hareketi ve bütün diğer politik gruplar üzerindeki doğrudan etkisinin ideolojik ve politik gücü nedeniyle bütün ezilen insan kategorilerinin kendilerini tarihsel özneler (örneğin, verilen mücadelenin özneleri) olarak inşa etmelerini önlemiştir. Bu, "kitlelerin" kendileri için değil, parti veya onun organları için mücadele ettikleri anlamına gelir. Ekonomik bir dönüşüm (özel mülkiyetin sonu, sosyalist devletin kurulması) gerçekleştiğindeyse, insanların kendileri değişmediği için yeni toplumda herhangi bir devrimci değişim gerçekleşmedi.

Kadınlar açısından Marksizmin iki önemli sonucu olmuştur. Marksizm, "kadın/erkek" ilişkisini toplumsal düzenin dışında bırakarak, bu ilişkiyi, şüphesiz ki Marksistler için, kadınların çocuklarıyla olan ilişkileriyle beraber, tek geçerli ilişki olan doğal ilişkiye dönüştürerek ve erkekler ve kadınlar arasındaki sınıf mücadelesini doğal işgücü bölümünün arkasına saklayarak (Alman İdeolojisi) kadınların bir sınıf oluşturduklarının farkına varmalarını ve bundan dolayı kendilerini bir sınıf olarak oluşturmalarını uzun bir süre engellemiştir. Bu, kuramsal (ideolojik) düzeyle ilgili sonuçtur.

Pratik seviyedeyse, Lenin, Parti ve en radikal bütün politik gruplar da dahil olmak üzere, bugüne kadarki bütün komünist partiler her zaman kadınların, kendi sınıf sorunlarını temel alan gruplar üzerine düşünme ve oluşturma girişimlerine, bölücülük suçlamasıyla tepki vermiştir. Bu suçlamaya göre biz kadınlar birleşerek halkın gücünü böler ve zayıflatırız. Buna ek olarak, Marksist kuram ne kadınlara ne de ezilen insan sınıflarına kendilerini tarihsel özneler olarak inşa etme hakkı tanır; çünkü Marksizm bir sınıfın tek tek bireylerden oluştuğu gerçeğini dikkate almaz.

Sınıf bilinci yeterli değildir. Bu "özne" ve "sınıf bilinci" kavramlarını ve tarihimizle ilişkili olarak nasıl işlediklerini felsefi (politik) açıdan anlamaya

çalışmalıyız. Kadınların baskı ve sahiplenmenin nesnesi olduğunu keşfettiğimizde, bunu algılayacak seviyeye geldiğimiz anda, bir soyutlama işlemi sayesinde bilişsel özne anlamında öznelere dönüşürüz. Ezilme bilinci sadece ezilmeye karşı (ezilmeyle mücadele yoluyla) bir tepki değildir. Aynı zamanda toplumsal dünyanın, ezilişin açısından bakılarak kavramsal olarak bütünüyle yeniden değerlendirilmesi, yeni kavramlarla yeniden organize edilmesidir. Benim, ezilenler tarafından üretilen eziliş bilimi adını vereceğim şeydir. Hepimiz gerçekliği anlamaya yönelik bu işlemi üstlenmeliyiz; isterseniz buna öznel, bilişsel bir uygulama adı da verebiliriz. Gerçekliğin düzlemleri (kavramsal gerçeklik ve ezilişin maddi gerçekliği, ki her ikisi de toplumsal gerçekliklerdir) arasındaki bir ileri bir geri hareket, dil sayesinde gerçekleştirilir.

Bireysel özneyi tarihsel açıdan tanımlama görevini üstlenmesi gereken bizleriz. Materyalizm ve öznellik her zaman birbirini dışladığı için bu görev, olanaksız gibi görünüyor. Yine de, hiçbir zaman anlayamayacağımız için umutsuzluğa düşmektense, çoğumuzun "kadın" mitini (bizi bir arada tutmaya yarayan bir kapandan başka bir şey olmayan bu miti) terk ederek öznelliğe ulaşma zorunluluğunu görmesi gerekiyor. Herkesin bir birey olarak olduğu kadar bir sınıfın mensubu olarak da varolmasının zorunluluğu belki de bir devrimin gerçekleştirilmesinin birinci şartıdır, ki o devrim olmadan ne gerçek bir mücadele ne de dönüşüm mümkündür. Ancak, bunun tersi de geçerlidir; sınıf ve sınıf bilinci olmadan özne olamaz, ancak yabancılaşmış bireyler olur.

Kadınların bireysel özne meselesine materyalist açıdan çözüm bulması öncelikle, lezbiyenler ve feministlerin de yaptığı gibi, sözde "öznel", "kişisel" ve "özel" meselelerin aslında sınıf meseleleri olduğunu, cinselliğin kadınlar için kişisel ve öznel bir ifade değil, şiddetin toplumsal bir uygulaması olduğunu göstermektir. Bütün bu sözde kişisel meselelerin aslında sınıf meselesi olduğunu gösterdikten sonra da her bir kadının öznesi sorusu kalacak geriye. Bu noktada, bütün insanlık için geçerli yeni bir kişisel ve öznel tanımın sadece cinsiyet kategorilerinin (kadın ve erkek) ötesinde bulunabileceğini ve bireysel öznelerin doğuşunun öncelikle cinsiyet kategorilerini tahrip etmeyi, bunların kullanımına son vermeyi ve bu kategorileri hâlâ temel alan bütün bilimleri (yani, bütün sosyal bilimleri) reddetmeyi gerektirdiğini söyleyelim.

"Kadın"ı yok etmek derken, fiziksel tahrip kullanmadan, lezbiyenliği de cinsiyet kategorileriyle birlikte yok etmeyi hedeflediğimizi söylemiyoruz.

Çünkü lezbiyenlik şu an için, özgürce yaşayabildiğimiz tek toplumsal biçim. Lezbiyen, cinsiyet kategorilerinin (kadın ve erkek) ötesinde bulunan tek kavram, çünkü adlandırılan özne (lezbiyen) ne ekonomik, ne politik ne de ideolojik açıdan bir kadın. Çünkü bir kadını kadın yapan şey, bir erkekle kurduğu o belirli toplumsal ilişki değil, daha önce kölelik[16] adını verdiğimiz, kişisel ve fiziksel mecburiyeti olduğu kadar, ekonomik mecburiyeti de ("ikamet zorunluluğu"[17], ev işi angaryaları, evliliğin yükümlülükleri, sınırsız çocuk üretimi vs) işaret eden, lezbiyenlerin heteroseksüel olmayı veya kalmayı reddederek kaçtıkları bir ilişki.

İngilizceden çevirenler: Çiğdem Akanyıldız ve Şeyda Öztürk

Notlar

1 Christine Delphy, "Pour un féminisme matérialiste", *L'Arc 61* (1975); İng.: "For a Materialist Feminism", *Feminist Issues 1*, S. 2 (Kış 1981).
2 Colette Guillaumin,"Race et Nature: Système des marques, idée de groupe naturel et rapports sociaux", *Pluriel*, S. 11 (1977); İng.: "Race and Nature: The System of Marks, the Idea of a Natural Group and Social Relationships", *Feminist Issues 8*, S. 2 (Fall 1988).
3 Burada toplum sözcüğünü genişletilmiş antropolojik anlamıyla kullanıyorum; aslını söylemek gerekirse lezbiyen toplumlar heteroseksüel toplumsal sistemlerden tümüyle bağımsız bir biçimde varolamayacağı için bilinen anlamıyla toplum kastedilmemektedir.
4 Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Bantham, 1952), s. 249.
5 Redstockings, *Feminist Revolution* (New York: Random House, 1978), s. 18.
6 Andrea Dworkin, "Biological Superiority: The World's Most Dangerous and Deadly Idea", *Heresies* 6:46.
7 Ti-Grace Atkinson, *Amazon Odyssey* (New York: Links Books, 1974), s. 15.
8 Dworkin, a.g.y.
9 Guillaumin, a.g.y.
10 de Beauvoir, *a.g.e.*
11 Guillaumin, a.g.y.
12 Dworkin, a.g.y.
13 Atkinson, s. 6: "Feminizm mantıklı bir hareketse, cinsiyetsiz bir toplum için çalışmalıdır."
14 Rosalind Rosemberg, "In Search of Woman's Nature", *Feminist Studies 3*, S. 1/2 (1975), s. 144.
15 *A.g.e.*, s. 146.
16 *L'idiot International*'da (Mayıs 1970) yayımlanan ve orijinal başlığı "Pour un mouvement de libération des femmes" olan bir makalede.
17 Christiane Rochefort, *Les stances à Sophie* (Paris: Grasset, 1963).

Kadın Filmleri ve Feminist Karşı Sinema

HANDE ÖĞÜT

Sinema sanatının çarpıcı dilinden yararlanarak, toplumsal cinsiyete ve kadın sorunlarına ilişkin tartışmaları yaygınlaştırmayı hedefleyen, Türkiye'nin ilk kadın filmleri festivali Uçan Süpürge'nin geçen yılki gösterimlerinde izlediğim *Demain on déménage* (*Yarın Taşınıyoruz*, 2004) her ne kadar yönetmeni Chantal Akerman "feminist yönetmen" olarak anılmayı reddetse de, kendine "feminist" diyen benim dahi içselleştirdiğim kimi kabulleri sarsan, farkındalığımı arttıran gerçek anlamda feminist bir filmdi.

Babasının ölümünden sonra annesi Catherine'le birlikte yaşayan Charlotte, erotik romanını bitirmeye uğraşan bir yazardır. Ancak bir türlü ilerleme kaydedemez; çünkü yaşadıkları ve satmaya çalıştıkları ev çok büyük, çok gürültülü, çok dağınık, aksaklıklarla dolu bir evdir. Başından sonuna kadar bir kaos ortamını sahneleyen film, tıpkı içinde yaşanılan ev gibi gürültülü, dağınık, anarşik bir rehavetle hemhal ilerler. Ev kadını temsiliyetini altüst eden filmdeki ev de, dağınıklılığı, kirliliği, mahremiyetten uzak samimi dışadönüklüğü ile burjuva evi kalıplarını bozuşturur. Öznel ve tarihsel deneyim, anlatı ile söylemin arasına yerleşir. Sözceleyen bireyin yaratıcı öznelliğinin kendini sinema metnine birkaç şekilde geçirdiğinden söz eden Kaja Silverman'ın ortaya koyduğu gibi bunlardan biri, bir filmin ya da sinema türünün libidinal ekonomisine giriş noktasının belirlenmesidir ki bu belirleyici bir "düğüm noktası"dır. Akerman'ın filminde, anlatının tekrar tekrar geri geldiği bu nokta, evdir; kamusal ile özel ayrımının bulanıklaştığı noktada yer alan ev! Ev ve özellikle de mutfak, kamu/özel dikotomisine dair çelişkileri sergilemek için kullanılan bir motif haline getirilmiştir. Yapıbozumcu stili,

kötümser mizahı, cinselliği ve politikayı çırılçıplak bırakan gözlemleriyle sinema tarihinde kendine ayrıksı bir yer edinen Akerman'ın sık kullandığı düğüm noktalarından biridir mutfak. 1968 yapımı "Saute ma ville"de de genç bir kadının mutfakta ev işleri yapması bir kaosa dönüşür. Bizzat Akerman'm canlandırdığı kadın her şeyi havaya uçurur finalde... "Jeanne Dielman"da, bir ev kadının hiçbir önem atfedilmeyen ve genellikle aşağılanan evle ilgili her gün tekrarlanan işlerini en ince ayrıntısına kadar göstermesinin nedeni de ironiktir; hane içi pratikler sinemasal hiyerarşide en alt basamakta yer alır çünkü. Akerman'ın, sinemadaki kadın temsillerini yıkan tavrı ve mizahı tüm filmlerinde görülür. Eril toplumsallaşmaya ait örüntüler yansıtan biçim özellikleri sergilemez onun filmleri, karakterlerin bağlamsal ve ilişkisel bağımlılıkları yoktur. Kamera, karakteri nesnelleştirmeyen, ehlileştirip yalıtmayan bir seyir izler. Tüm bu özellikler ve daha pek çoğu, söylemini kadınsı alan içinden kuran Chantal Akerman'ı feminist yönetmen yaparken, sinemasını da feminist sinema olarak biçimliyor kanımca.

Feminist sinema derken, toplumsal cinsiyet farklılığını kadın bakış açısıyla sunan ve cinsiyetler arasındaki asimetrik iktidar ilişkisine dair eleştirel bir farkındalık sergileyen filmlerden söz ediyorum, yoksa kadınlar tarafından çekilen filmlerden değil...

Toplumsal cinsiyeti kuran söylemleri eleştiriden geçirmeye, bu söylemsel yapıları kendi içinde bozmaya ve yerinden etmeye yönelen feminist filmlerde önemli olan, kadınların yok sayıldıkları alanlarda varolduklarının söylenmesi ve erkeklerle belirli başlıklar altında eşitlenmesi değil, söz konusu cinsiyetçi yapının, filmin söylemsel yapısının içinde istikrarsızlaştırılmasıdır. Kadın deneyiminden çıkan, cinsiyetçi ideolojiye işaret ederek eril söylemi az ya da çok kıran ya da yapıbozuma uğratan filmler, kadın filmleridir. Ki görsel ve anlatısal hazzı kullanmaya devam ederek bunları filmin içine belli bir mantığa göre yerleştiren feminist yönetmenler, "kadın" ve "dişilik"le ilgili gösterge ve anlamları egemen sinemanın kod ve kalıplarından farklı şekilde temsil ederler.

Toplumsal cinsiyet hiyerarşisine dayalı mevcut sistemin "iyi" kız ile "kötü" kız arasında yaptığı ayrımla oluşan farklılıkları reddeden, kadının metin üzerinde ya da beyazperdede temsil ediliş biçimini sorgulayan kadın yönetmenlerin filmlerini farklı kılan en önemli özellik, yeni bir bakış ve dil inşa etmeleri. Baskın eril bakışı yok eden ve kalıplaşmış mitleri kıran bir sinema dili kullanarak, kadınların geçmişi olmayan nesneler şeklinde temsiline kar-

şı çıkan Agnes Varda "Kadınlar dilin dışında tutuluyorlarsa o zaman dil değiştirilmelidir" der ki kadın edebiyatında da sinemasında da çiftsesliliğin yanı sıra uçuşkan, bölüntülü, hiyerarşik bütünlük ülküsünü kırıp parçalayan dağınık ve yatay bir dil ve kurgu söz konusudur.

Kadın sinemasının yarattığı en devrimci yeniliklerden biri, kadını nesneleştirip fetişleştirmeyi reddetmek olmuştur. Feminist sinema, dişil öznenin fetişleştirilmesinden ya kaçınır ya da eleştirel bir yaklaşımla yapısöküme uğratır. Dişi karakterin, özne konumuna geçtiğinde ya da kendi failliği ve arzusunu kazanmak için mücadele verdiğinde artık fetişleştirilmiş bir imge şekline sokulması mümkün olmaz.

Feminist eleştirmenler, göstergebilim ve psikanaliz gibi disiplinlerin yardımıyla ataerkil imgelemenin sapkın güçlerini irdeleyerek, klasik anlatımcılıkta cinsiyet farklılıklarının nasıl kodlandığını çözümlemeye çalıştılar. İlk dönemde feminist sinema kuramı özellikle cinsellik ve sunumu ile bunun erkek iktidarının egemenliğiyle ilişkilerini ana ilgi odağı olarak benimsedi. Kuramının öncüleri Laura Mulvey ile Claire Johnston'dı. On yıldan fazla bir süre psikanaliz, feminist film teorisinde egemen paradigmaydı, ancak bir süre sonra cinsiyet farklılıklarını çok sayıda bakış açısından; kimlikten ve olası izleyicilerin gözünden kavrama çabasından uzaklaşıldı; erillik, cinsellik, etnik köken, eşcinsellik ve queer gibi kavramlar sorunsallaştırılmaya başlandı.

Kadın temsiliyetleri ve dişil seyirci

Hollywood'un erotizmi sadizmle eşleştiren dikizci yapılara yaptığı yatırımı açığa çıkaran ilk eleştirmen Laura Mulvey'dir ki kült makalesi "Visual Pleasure and Narrative Cinema"da (Görsel Haz ve Anlatı Sineması), erkek egemen bakış açısının önemini vurgular. "Scopophilia" denen bakıştan çıkan haz bir erkek hazzıdır ve iki alanda yöneltilebilir. İlki *scopophilic* hazzın cinsel cazibe ile ilişkili olduğu röntgencilik (voyeurism), ikincisi ise narsistik özdeşleşme ile ilişkili olan *scopophilic* hazdır. Kadınlar bakışın etkin denetleyicisi olan erkeğin bakışına sunulmak ve erkeğe zevk vermek üzere teşhir edilirken aynı zamanda "iğdiş endişesi"nin simgesi olarak da tehditkâr kılınırlar.

Freud'un "Bir Çocuk Dövülüyor" başlıklı tezi tıpkı "Narsisizm Üzerine"de olduğu gibi feminist film kuramı içinde birkaç kez tekrarlanmış olan bir iddianın psikanalitik gerekçesini sunar: Uzlaşımsal kadın, uzlaşımsal erkekten daha fazla özdeşleşme özgürlüğüne sahiptir.

Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema"da niçin sadece erkeğin seyir konumunu kuramlaştırdığını yıllar sonra yazdığı bir makalede, kuramlaştırdığı özne konumunun aslında erkek seyirci kadar kadına da uzlaşımsal olarak açık olduğunu, çünkü kadının kolaylıkla kendi giysilerinden sıyrılıp "travesti" giysilerine büründüğünü söyleyerek açıklar. Dişil seyirci kendini yalnızca kendisi için hazırlanmış pasif kadınlık konumuyla özdeşleştirmekle kalmayıp "transvestit kıyafetleri içinde huzursuz" olsa da, erkeksi bakış açısını benimseyerek keyif alıyor gibidir. Dişil özneye, arzunun öznesi olarak temsil edilmesi imkânsız olduğundan "özne-olmayan" şeklinde atıfta bulunan De Lauretis ise kadının yalnızca bir temsil olarak temsil edileceği yargısına varır. Feminist teori de zaten kadının arzu öznesi olarak temsil edilemez oluşu ve kendilerini birer özne sayan kadınlar arasındaki çelişki üzerine kurulu değil midir?

Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema'da bu argümanın başka bir uyarlamasını geliştirir ve kadın izleyicinin, klasik olarak "uzamda durağan, sabit ve bir kare olarak algılanan perdedeki imge"yle ve dişille, özdeşleşme ile "zamansal, etkin ya da hareket halinde ayrımsanan" kamerayla ve erille özdeşleşme arasında bölündüğünü iddia eder Teresa de Lauretis. Kadın öznenin, özellikle de kadın seyircinin, imgeye psişik yakınlığı –imgeden simgesel farklılaşmasının olmayışı– olarak gördüğü şeyden bahseden ve dişil seyirciliği maskeleme açısından ele alan Mary Ann Doane ise "Film and Masquerade"de, normatif kadın öznenin temsilcisi olan kadın izleyici için "imgenin belirli bir üst mevcudiyeti vardır; kadın imgedir" iddiasında bulunur. Ona göre bu ilişkinin yakınlığı nedeniyle "kadın izleyicinin arzusu sadece bir tür narsisizm ile tarif edilebilir; dişi bakış bir oluş talep eder. Bu nedenle Metz ve Burch'un dikizciliğin temel önkoşulu olarak belirttiği mesafe ya da aralığı değiller gibi görünür." Ancak bakışın eril yapısının bozulması için dişil seyircinin maskelemesi de yeterli değildir. Eril konumun transvestit bir şekilde benimsenişinin yanı sıra dişil seyirci bu sayede "aşırı özdeşleşmekten kaynaklanan mazoşizm"i ve "kişinin kendi arzu nesnesi haline gelmesinden kaynaklanan narsisizm"i de benimseyebilir. Doane, dişil seyircinin imgenin tüketicisi konumunda olmaktan ziyade, bu imge tarafından tüketildiğini ileri sürer. Doane'un formülasyonuna önemli noktalarda katılmaz Kaja Silverman. Normatif kadınlığın açmazlarını tanımlarken kullandığımız modeller birbirinden ne kadar farklı olursa olsun, hepimizin kadın öznenin bu açmazların üstesinden ancak, onu tanımlayan temsillerle arasındaki mesa-

feyi kabul ederek gelebileceğini savunduğumuzu belirtir. Yine Silverman'a göre Mulvey ve diğerleri, Hollywood'un sadece "kadın" ve "gösteri" arasında bir eşitlik dayatmakla kalmadığını, aynı zamanda sadece kamera, erkek karakterler ve erkek seyirciler arasında geçen bir bayrak yarışı düzenlediğini iddia etmişlerdir. Ancak feminist film kuramı, kamera-göz eşitliğinin toplumsal cinsiyetle karmaşık şekillerde sınırlandığını gösterirken bile "ideal" ya da "örnek" sinema seyircisinin kamerayla ve dolayısıyla aşkın görüşle özdeşleşme vasıtasıyla inşa edildiğini varsayar.

Kadının çoğunlukla bir tehdit olarak görüldüğünü öne süren Mulvey'in bakış açısı, erkek egemen toplumun sinema üzerindeki etkisini göstermesi açısından psikanalizle ilişkilidir. Kadının fallusu yoktur, iğdiş edilmiştir. Bu da kadının fallusu olmadığından eksik ve bu nedenle de değersiz olduğunu öne süren Freudyen kurama aittir. Kadının sinemada iki rolünün, öyküdeki karakterler için erotik nesne ve izleyici için erotik nesne olduğunu belirten Mulvey, feminist film teorisinin ileri sürüldüğü ilk yıllarda, kadınların patriyarkal sinemadan kurtulmalarını salık verir. Hollywood sinemasının baskıcı düzenine hizmet etmekten başka işe yaramayan hoşnutluk, haz ve imtiyaz alaşağı edilebilir ancak böylelikle. 1974 yılında çektiği *Paenthesilea*, kadınların egemen kültürden nasıl dışlandığını tartışır. Geleneksel anlatı yapısına tezat biçimde bölümlerden oluşan filmin ilk bölümü Amazonlar üzerinedir; diğer bölümler dil ile ilgili konuları inceler ve son bölüm kadınların oy verme hakkının aynı zamanda sınıfsal bir sorun olduğuna insanları ikna etmeye çalışan bir kadının bakış açısından izlenir. *Riddles of Sphinx* (1977) kadınların seslerinin duyulmaması sorununu, bir anne üzerinden anlatırken, Amy (1980), 1930'da tek başına uçuşla dünyayı dolaşan Amy Johnson'ın yaşamı üzerinedir. Kurmaca ile belgesel karışımı olan filmde, izleyici kadının geleneksel olarak erkeğin bakışının nesnesi olduğunun bilincinde olmaya zorlanır.

Mulvey ile aynı doğrultuda düşünenlerden biri de, sinemayı semiyotik bir gösterge sistemi olarak inceleyen ilk feminist film eleştirmeni Claire Johnston'dı. Bir kadın sineması ortaya çıkacaksa bunun "gelenekler ve form açısından radikal bir kopuşa yol açması gerektiği"ni belirten Johnston, Roland Barthes'm "mit" kavramından yola çıkarak, klasik sinemadaki kadın mitini araştırdı. Mitin kadınların sinemada kullanılmasındaki başlıca araç olduğunu, mitin cinsiyetçilik ideolojisini aktardığını ve dönüştürdüğünü ve onu görülmez ve bu nedenle de doğal hale getirdiğini öne sürdü Johnston.

Feminist sinema kuramı ve pratiği üzerine ilk makalelerden biri olan "Women's Cinema as Counter-Cinema" (1973), kadınların sessiz sinema döneminden bu yana nasıl tektipleştirildiğini gösterir ve hem kısıtlayıcı geleneklere karşı çıkan, hem de eğlendirici olacak bir sinema önerir. Kadının erkek bakışının uzantısı olarak görülüşünü ve kadına sunulan rolü eleştirerek cinsiyetçi ideoloji çerçevesinde sinemada erkeğin imgesinin sürekli değiştiğini, ancak kadınların ilkel stereotipleştirilmesinin küçük düzenlemeler dışında aynı kaldığını vurgular. Sinema tarihinde kadınların rollerinden çok erkeğin rollerinde büyük değişimlerin olması, cinsiyetçi ideolojiyle ve erkeği tarihin içine yerleştirerek kadını tarih dışı bırakan temel karşıtlıkla ilişkilidir. Klasik sinemadaki kadın "mit"ini, dişil karakterli bir yapı, kod ya da uzlaşım olarak tanımlayarak inceleyen Johnston'a göre kadın göstergesi, erkekler için taşıdığı ideolojik anlamı temsil etmekte, kendiyle ilişkili olaraksa hiçbir şey ifade etmemektedir. Kadınlar erkek olmayan şeklinde negatif temsil edilmektedir; film metinlerinde "kadın gibi kadın" hali görülmez. Dahası, klasik sinemanın gereklerinden olan gerçekmişgibilik kuralı, seyircide "kadın" göstergesinin temsiline dair saf bir inanış yaratmaktadır. Johnston, egemen sinemayı ve onun erkek-egemen temelini sorgulayan sinema pratiğine karşı-sinema adını verir.

Laura Mulvey'in filmleri, kadın sesinin olmayışını ve phallocentric bir dil ve imge sistemi içinde kadınların marjinalleş(tiril)mesini ele alması açısından feminist karşı-sinemaya dahildir ki bu türe, kadını tarih içinde ifade etmekle ve kadının toplumdaki rolünü tanımlama sorunlarıyla ilgili filmler ile Lacancı psikanalizi kullanımlarında ortak noktalara sahip olan ve kadınların boş bir kap, erkek sesinin bir uzantısı olarak kullanıldığını gösteren filmleri (örneğin Sally Potter'ın, Puccini'nin *La Bohéme*'inin feminist bir okumasını yaptığı filmi *Thriller*) de örnek verebiliriz.

Politika ile haz arasındaki gerilimi barındıran feminist film teorisinin odağında, filmlerdeki anlamı üretmekte kullanılan mekanizma ve araçlar bulunur. Pek çok feminist teorisyen, dişil öznellik meselesini özneyi hem kadın hem de feminist kabul ederek ön plana çıkarır. Braidotti, dişil öznenin artık hiçbir açıdan monolitik bir kategori özelliği taşımadığını göstererek, dişil öznellikle ilgili feminist teorilerdeki gelişmelere dair daha belirgin bir açıklama getirir. Feminist eleştiri, dişil özneyi "eksik" ve "olumsuz" olarak teorileştirdiği günlerden bu yana, çok yol kat ederek dişil öznelliği, siyasal faillik kadar bilinçdışı süreçlerine de bağlı olan somutlaşmış, çok-

katmanlı ve kapsayıcı bir varlık şeklinde değerlendirecek konuma ulaşmıştır. Ki oldu-bitti kadın yönetmenler, beyazperdede ideolojik anlam yüklü kadınlığa ait klişe imgelerini sarsıp, gerçek kadınların gerçek hayatlarını izleyiciye göstererek kadınlığa dair egemen konumdaki fantezi büyüsünü bozageldiler.

Eril bakış açısının sinemasal inşası

Kadını kurban konumuna indirgeyen, bakışın nesnesi yapan, seyirlik bir araç haline getiren klasik anlatı sinemasında, bakmak arzulamaktır. Bakarken gözümüzü kaçırdığımız nesneleri ancak titiz bir sadakatle yeniden üretildiklerinde haz alarak seyrederiz. Freud'a göre gözetlenen, kadın/pasif/sergileyen/utanan; gözetleyense erkek/aktif/seyreden/cezalandırandır. Röntgenciliğin cezası da, Oedipus'tan beri bildiğimiz bir tür hadım etme eyleminin temsilidir. Erkek bilinçdışının bu hadım edilme endişesinden iki kaçış yolu vardır: Suçlu nesnenin değersizleştirilmesi, cezalandırılması ya da kurtarılması (film noir'm örneklediği bir yoldur) ve onunla denkleştirilen ilk travmanın yeniden yaşanmasıyla zihni meşgul etmek (kadını soruşturmak, gizemini demistifiye etmek); öteki ise sunulan figürün kendini, tehlikeli olmaktan çok rahatlatıcı olsun diye fetişe dönüştürerek hadım edilmeyi tümüyle yok saymak... Bu ikinci yol, fetişistik skopofili, nesnenin fiziki güzelliğini yüceltir, onu kendi başına tatmin edici bir şey haline dönüştürür. Birinci yol olan voyorizm tersine, sadizmle bağlantılıdır: Haz, kesinleştirilen suçta, suçlu kişinin cezalandırılma ya da affedilmesi aracılığıyla denetim ve boyun eğdirme uygulandırılmasında yatar. Ataerkil kültürde kadın, anlam yapıcı değil anlam taşıyıcısı konumuna bağımlı olan sessiz imgesi üzerine erkeğin, dilsel komuta aracılığıyla zorla yüklediği fantezi ve takıntılarını sonuna kadar yaşayabileceği bir düzenle kuşatılmış olarak erkek, öteki için bir gösteren yerine geçer. Kadın bedenini ve ona bahşedilen sıfatları, Avrupalı-Amerikalı kültürün kendine içrek kılarak ideal kadın imgelerine dönüştürdüğü filmler, kadının gerçek kimliğini baskı altına alır. Erkek bakışın çektiği filmler arzuyu, isteği, fanteziyi, hatta rüyaları biçimlendirerek kadını manipule eder. Ortada gerçek bir kadın değil, bir stereotip vardır. Kadın mutlaka birlikte olduğu erkeğe göre tanımlanır, onlar tarafından kimliklendirilir; bir bakış nesnesi olarak sergilenir, ikame edilir.

Hollywood stilinin büyüsü, önemli bir kısmıyla, görsel hazzın ustaca ve tatmin edici biçimde yönlendirilmesinden kaynaklanır. Hollywood'da 60'lar-

daki feminist devrime kadar, erkekler tarafından üretilen klişeler kadını dünyayı rasyonel olarak kavramaktan aciz gösterir. Aptal sarışın miti kadar seks tanrıçası (doyum veren ama karşılığında bir şey istemeyen mastürbasyon fantezisi) imajı bu streotiplerin en yaygınlarıdır. Ki kendi kendinin replikası haline gelen Marilyn Monroe, Hollywood'un ve içine doğduğu emperyalist sistemin en gözde kurbanıdır. Geleneksel teşhirci rolleri içinde kadınlar, bakılasılık mesajını veren, güçlü görsel ve erotik etki amacıyla kodlanmış dış görünüşleriyle aynı anda hem bakılan, hem teşhir edilendir Mulvey'e göre. Kadının varlığı sıradan anlatısal filmlerde temaşanın kaçınılmaz bir gereğidir; ancak, görsel varlığı, öykü çizgisinin gelişimi aleyhine işleme, erotik dalıp gitme anlarında eylem akışını dondurma eğilimi gösterir.

Bir kadın, anlatı içinde rolünü yaparken filmlerdeki erkek karakterlerin ve izleyicilerin bakışındaki gerçekmişgibiliğini bozmaz. İzleyici esas erkek kahramanla özdeşleştiğinde, kendi bakışını benzerine, perdedeki vekiline aktarır ve böylelikle erkek kahramanın olayları denetlemekteki gücüyle, erotik bakışın aktif gücü buluşarak, iktidar sahibi olmanın tatmin edici duygusunu verir. Bu yüzden, bir erkek yıldızın parlak özellikleri, bakışın erotik nesnesine ait olan şeyler değil, ayna karşısındaki tanımanın o ilk anında doğan daha mükemmel, daha bütünlüklü, daha güçlü ideal egonun özellikleridir.

Kadının arzulanan cinsel partneri oynaması, erkeği arzunun suçundan mahrum bırakır.

Kadının arzusu, erkeğe yönelik değildir, kendi bedenine duyduğu narsisistik bir arzuyla bağlantılıdır zira. Susan Brownmiller'ın, *Against Our Will* adlı kitabında belirttiği gibi, kadınların erkeklere çekici gelebilmesi, kurbanı oynayabilmelerine bağlıdır. Erotik haz ile cinsel şiddet arasındaki bu ittifak nedeniyle eril bakış açısının sinemasal inşası son derece rahatsız edicidir.

Michael Ryan ve Douglas Kellner *Politik Kamera, Çağdaş Hollywood Sineması'nın İdeolojisi ve Politikası*'nda, kadınların cinsel fetişlere indirgenme nedeni olarak, erkeklerin narsisistik psikoseksüel bütünlüklerinin zedelenmemesi için reddetmeye çalıştıkları, kadının farklı cinselliğinden (fallus yokluğu) yansıyan tehditkâr bir gücün varlığı olduğunu belirtir.

Bu tehditkâr güç kimi temsillerde ancak noksanlaştırılarak kabul edilebilir. Ki bu da çocuklaştırılmış kadın, büyüyememiş ergendir. Sheila Rowbotham, *Kadın Bilinci Erkek Dünyası* adlı kitabının "Canlı Taşbebek" başlıklı bölümünde, erkeklerin, kadınları evcilleştirmek, bastırmak, kimlik edinme çabasını budamak için onları nasıl bebek yerine koyduklarını, Cliff Ric-

hard'ın "Living Doll" adlı şarkısından yola çıkarak anlatır. Bu şarkı onu, gencecik bir kızken incitmeye başlamıştır; çünkü erkekler uyuyan, yürüyen, konuşan –ancak düşünmeyen– bir taş bebek ister. Sinema alanında yaratılan pedofilik imgeler de, dişi olmanın çocuk-kadın olmakla özdeş olduğu manasını masseder zihinlere. İlk pedofilik imge ve kurban, Marilyn Monroe'dur. Keza Audrey Hepburn de çocuksu kadın kişiliği üzerine bina etmiştir oyunculuğunu. En ünlü filmlerinden, Truman Capote'un aynı adlı romanından beyazperdeye uyarlanan *Tiffany'de Kahvaltı*, bohem bir hayat içindeki güçlü kadın maskesinin altındaki bir çocuk-kadın olan Holly Golightly'nin yaşamının bir dilimini aktarır. Saf meleksi ruh hali, cinsiyetten arındırılmış erotizmi, utangaç kız çocuğu tavırları, bebeksi giysileriyle, melodram türünün kadını da, erkek fantezilerini süsleyen buluğ çağı genç kızı temsiline işaret eder. Bu tarz filmlerin, esas kahramanı olan kadın, kararlı bir cinsel kimliğe ulaşmaktan aciz, edilgin dişiliğin engin mavi deniziyle, geriletici erillik şeytanı arasında parçalanmış olarak temsil edilir. Melodramda kişilik kutsal bir konuma yükselir ve bireysel düzeyde mit üretme işlevi görür. Kişi, hem arzu ve güdülenmenin hem de ahlak ve değerler sisteminin kaynağı biçiminde temsil edilir; böylece duygusal ifadenin terimleriyle toplumsal ve ahlaki değerlerin unsurları birbirinden ayırt edilemez hale gelir. Melodramlarda yer alan arzu biçimleri, izleyicinin kendini olaylara kaptırmasını ve karakterlerle özdeşleşmesini sağlar.

Kadının kurban rolünü en dehşet verici "çıplaklığıyla" yansıtan tür ise pornografidir. Kadın cinselliğini kötüye kullanan "sexploitation" filmlerinin orijini, parçalanmış kadın imgesidir.

Yaralamanın, yok etmenin, bölmenin imagoları çevresinde düzenlenmiş "parçalanmış beden" fantezisi, Rönesans uzamını, anlatının gereksindiği derinlik yanılsamasını yok eder; perdeye "gerçekmişgibilik" kazandırmaktan çok, bir düzlük, kesilip çıkarılmışlık ya da ikon niteliği verir. Dişil bedenin parçalarının listelenmesiyle ima edilen bakış, beden üzerinde ağır ağır kayarak devinen bakış, sinemadaki tilt hareketiyle biçimlendirilen bakıştır. Ve bu bakış fetişistik parça üzerine takılıp kalır. Gövdenin bütünselliği bozulduğu gibi, eylemin kendisi ve zaman algısı da parçalanır, pornografik filmlerde: Uyarılma, orgazm ve boşalmada edimlerin akış düzenleri kesilip yeniden başlayarak pozisyonlar ve eşler değiştirilir sürekli.

Cinsel edimi indirgeyip daraltan bir etkinliğe dönüştüren pornografi, hazzın yerine haz ikamesini koyarak şeyleşmiş bir cinselliği gerçekler. Kadı-

nın soyunduğu, doğasından ayrı kılınarak soyulduğu bir gösteridir bu. Kadına ait bir mahremiyetin, bedenin açılarak yarılması ve bu çıplaklıkla başkasına sunulması, elbette şiddete içrektir. Andrea Dworkin, pornografinin özünde bir kadın sömürüsü olduğunu ileri sürerken sayısız kanıt sunar. Pornografik filmlerde, gösterilen, dışa vurulan haz, tümüyle kadının aldığı ve kadın tarafından verilen bir hazdır. Dolayısıyla pornografi, hem gerçekdışı, hem de kadının nesneleştirilmesini içeren bir süreçtir.

Kadın filmlerinde ise şiddet her zaman kadınların kurbanlaştırılması eksenınde sunulmamıştır; direniş de şiddet içerir kimi kez. 70'lerde ve 80'lerin başlarında feminist yönetmenler, kadınların uyguladığı şiddet eylemleri üzerine pek çok film çekmişlerdir.

Kadınların uyguladığı şiddeti yansıtan görüntüler, De Lauretis'in aktardığı gibi "dişil özneyi aynı siyasal ve entelektüel hiddetten yola çıkarak inşa etme" amacı taşıyan feminist yönetmenlere özgü bir çabadır.

Şiddeti ana temalarından biri haline getiren yönetmenlerin en sivri ve provokatif dillisidir Catherine Breillat. Henüz on yedi yaşındayken yazdığı *Kolay Adam* adlı ilk romanı neredeyse yayımlanır yayımlanmaz "taşlanan", ilk filmi *Gerçek, Genç Bir Kadın* sansüre uğrayan Breillat'nın kadınlara yönelik cinsel şiddeti sergileme ereği taşıyan filmi *Romance* ise pornografik unsurlar içerdiği gerekçesiyle yasaklanır. Breillat'ya yönelen eleştirilerin odağında, yönetmenin filmlerinde ısrarla üzerinde durduğu cinsellik, özellikle de kadın cinselliği yer alır. Cinselliği "sert" ve "doğrudan" göstermeyi tercih eden, "kadın ve seks"in toplumda nasıl algılandığını sorgulayan Breillat, ailesinin çiftliğinde bulunduğu bir yaz boyunca vücudunun, arzunun farkına varıp zevki keşfeden genç bir kızın hikâyesini anlattığı *İlk Sevişme*'de erotizm ve ölümü bir sınır deneyimi haline getirerek Sade ve Bataille'ın izinden gider. Son romanı *Pornocratie*'den uyarladığı *Romans 2*, cinselliğin anatomisini yansıtan en skandal yapıtıdır. Bir kadın, bir gece kulübünün tuvaletinde bileklerini keser. Kadınları çekici bulmayan bir adam tarafından kurtarılır. Adam kadını eve bıraktığında ilginç bir teklifle karşılaşacaktır. Kadın ondan vücuduna kendisinin hiç bakamadığı açılardan bakmasını, seyretmesini ister. Klasik anlatı sinemasının izleme hazzına hayli sert göndermelerde bulunan Breillat'nın filmleri, kadın bedeninin, cinselliğinin bir görüntü olarak veya en geniş anlamda görsellik düzeyinde ne ifade ettiğinin sorgulandığı bir düzlem.

Virginie Despentes'in *Baise-moi*'sı da yine Breillat filmleri gibi, cinsel özgürlük ve aşırılıkla birlikte şiddeti sorunsallaştırır. Tecavüze uğradıktan sonra

yollara düşen ve önlerine gelen tüm erkeklere cinsel şiddet uyguladıktan sonra onları öldüren iki kadının hikâyesinde şiddet bir metafor olmakla birlikte ana tema, kadınların erkeklere şiddet uygulayarak onları öldürmeleri değil, ırksal ve sınıfsal açıdan farklı olsalar da kadınlar arasında kurulan bağ ve yardımlaşmadır. Jeanette Murphy, cinayetin genel olarak kadınların baskılanmasının bir metaforu, bir simgesi olarak görüldüğünü, ama aynı zamanda gerçekten de kadınların öfkesini ve erkek egemenliği nedeniyle yaşadıkları hayal kırıklığını gösteren bir aygıt olarak da görülebileceğini öne sürer.

İmgesel aşırılık ve lezbiyen arzu

Nijmegen Üniversitesi'nde Sinema Araştırmaları ve Yeni Medya kürsüsünde yardımcı profesör olan Anneke Smelik, feminist filmlerde sınır ihlalleri ve aşırılık üzerine çalışan önemli kuramcılardan. Smelik'in feminist sinemaya ve film teorisine, dişil öznelliğin temsili içinden baktığı kitabının temelleri, 1978'de ilk kez feminist bir film seyrettiğinde atılır. Benliğinde iz bırakacak denli derinden sarsan, onu feminist bir seyirci olarak kuran bu film, Margarethe von Trotta'nın *Christa Klages'in İkinci Uyanışı*'dır. (Filmlerinde mutlaka iki kadın kahramana yer vererek hem kadın dostluğunu hem de kadının ikili kimliğini imleyen Trotta, bir kadın banka soyguncusu üzerinden siyasi teröre gönderme yaparken iktidarı kadınca alt etmeye yönelik bir ütopya kuruyordu ki 5. Uçan Süpürge Kadın Filmleri Festivali'nde söz konusu filmi izleme şansı bulmuştum.) Cinsel farklılığı kadın bakış açısıyla sunan ve cinsiyetler arasındaki asimetrik iktidar ilişkisine dair eleştirel farklılık sergileyen "feminist film"lerin imgeleri, anlatıları ve temsilleri nasıl olumlu ve cinsiyete özgü bir üslupla değiştirdiklerini araştıran Anneke Smelik, tecavüz, cinsel şiddet, dişil faillik ve özerklik nosyonu ile lezbiyen arzuyu "imgesel aşırılık" ve parodi üzerinden anlamlandıran filmlere çevirir dikkatini özellikle. Butler'ın kuramına da göz kırpan, toplumsal ve biyolojik cinsiyet kodlarının ancak aşırılık, taklit ve parodi yoluyla kırılacağını gösteren bu bakış da Smelik'i kendinden önceki kuramcılardan ayırır. Zira feminist film teorisyenlerince, sinemasal söylem içinde dişil özne, erkek olarak (Mulvey), marjinal olarak (Kaplan), mazoşist olarak (Doane) ya da özne olmayan olarak (de Lauretis) varsayılmıştır. *Feminist Sinema ve Film Teorisi*'nin nesnesi ise feminist anlatı sinemasıdır; feminist film teorisinin yerleşmiş parametrelerine pek uymayan bir duruş barındırır dolayısıyla. Sinema retoriğine dair sinemasal yaratıcılık meselesi, bakış açısı, metafor ve sine-

masal imge öğeleri ile feminist temsil formlarını (dışkılama ve mizah) inceleyen Smelik'in yepyeni bir perspektif kuran diğer yönü kuşkusuz lezbiyen sinema, siyah feminizm ve fetişizme de özel bir alan açması. Dişil seyircinin eşcinsel hazlarının neredeyse yok sayıldığı psikanalitik film teorisi çünkü lezbiyenliği de "womanism"i de (Alice Walker tarafından özellikle Afrikan Amerikan Feminizmi için tanımlanan, ancak sonradan ırk ve sınıf ayırımlarını aşan feminizmin bir versiyonu) görmezden gelmiştir adeta.

Görsel aşırılığın, dikizcilik ve fetişistik yapılarını değiştirebileceği varsayımından yola çıkan Smelik, Percy Adlon'un *Bağdat Kafe* ile Jane Campion'un *Sweetie* filmlerinin okumasını yaparken, tekinsiz ve dışkılamayla ilgili psişik yapılanmaların, klasik görsel ve anlatısal yapıların üzerinde tutularak, erkek bakışı ve seyirlik bir malzeme olan kadın klişelerini yıktığına işaret eder. Zira tuhaf bir hale sokulmuş imgesel aşırılık, dikizci bakışın yerine geçip onu dönüştürerek eril nazarın yerini alır. Aşırılık üzerine odaklanarak, lezbiyen arzu ve cinselliğin temsilini incelediği "Filmin Göbek Deliği: Dışkı ve Maskeleme Üzerine" başlıklı makalesinde kuramını tatminkâr biçimde sağlamlaştırır Smelik. Beden ve cinselliğe dair biyoloji, pornografi, teoloji, kitle iletişimi ve feminist söylemi bir araya getiren Monika Treut'un *The Virgin Machine* filminin okuması, kuram için son derece önemli bir okumadır. Sınır ihlalinin güçlü bir biçimi olan müstehceni, pislik ve bulaşıcılıkla özdeşleştirdiği dışkıyla ilişkilendirir Treut: Müstehcen, tıpkı dışkı gibi ahlâk anlayışına ve kurallara saldırarak iktidarın delik deşik edilmesine katkıda bulunur. Ki maternal bedenin bastırılmasıyla ilgili olan dışkı, anlamın çöktüğü yerdir; bastırılmış olanın döndüğü ve bastırma yapılarının rahatladığı bir imkân... Dışkıyı tabu yıkıcı anlamda kullanan Kristeva, yorumlarını erkek yazarlar üzerinden yaparak, kadınların da dışkılamayı imgeleştirme ihtimallerini göz önünde bulundurmazken, Treut fikirlerini kadınların cinsellikle ilişkisi çerçevesinde düşünerek bu ilişkiyi değiştirmeye çalışan feminist bir pratik bağlam içerisinde geliştirmektedir. Aynı zamanda Irigaray'ın "mukus" kavramına da göndermede bulunur Treut'un filmleri. Mukus (dışkılanan bedensel sıvılar), Irigaray'a göre kadınlar açısından bir dişil sembolik elde etmek üzere, egemen temsil sistemlerini dönüştürmenin bir biçimidir. Bedenin eşiğinde ya da iç kısmında bulunduğundan, mukusun doğrudan gözle veya düz aynayla görünmesi mümkün değildir. Bu suretle görünürlük normlarını ve klasik temsili yerle bir eder; temsilin egemen biçimlerine dahil olmayı reddeden dişil bir imgelem yaratır. Erkek yönetmenler kadın cin-

sel organlarını cömertçe sergilerken, feminist yönetmenler dişil bir sembolizasyon ve temsil edilemezlikle yaratırlar transgresyonu...

Dişil cinselliği olumlayıcı ve pozitif bir şekilde temsil edebilmek feminist yönetmenler açısından hayli zor bir iştir. Marie Mandy, "Tutkuyu Filme Almak" adlı belgeselinde kadın yönetmenlerin erkek yönetmenlere göre aşkı, tutkuyu ve cinselliği nasıl filme aldığını anlatır. Erkekler, kadın bedenini kartezyen mantıktan mülhem bir bakış açısıyla organlara böler ama kadın yönetmenler, kadın bedenini kendi bütünlüğü içindeki bir dalgalanma ve akışkanlık içinde verir. Kadınlar bedensel ve örgensel bir parçalanış ve bölütten ziyade dili parçalarlar. Nicelleştirmeyle hiçbir bağı olmayan bir çokkatlılık savunusu, dişi cinselliğe gönderme yapılarak ortaya atılır. Bu çokkatlılık ve yayılmışlık, tek cinsel organ üzerinde odaklaşan bir cinsel ekonomiyi karışıklığa iter.

Feminist sinemada zaman zaman aşırı boyutlara varan gerçekçilik, dişil bedeni, imgeleri ve figürleri bir bütün olarak erotizmden uzaklaştırmıştır. Dişil cinsel organı temsil etmek ve bu temsili de güzel ve çekici kılmak, ikinci feminist dalganın uyguladığı kültür politikasının ana hedefidir. Kendine özgü dişil bir estetik yaratma arayışında olan 70'lerin feminist sanatçıları, dişil cinselliği ilan eden vajinal ve klitoral bir ikonografi yaratmışlardır. Judy Chicago *The Dinner Party* (1979) ve Barbara Hammer'ın *Multiple Orgasm* (1976) adlı filmlerinde, dişil cinsel organın temsil edilemeyeceği kanısında olan Batı geleneğine karşı durmuşlar ve Freud'un, dişil cinsel organın görsel açıdan eksik ya da iğdiş edilmiş imgeler haricinde temsil edilemeyeceği iddiasına da meydan okumuşlardır. Temsil edilebilir olanın saygıdeğer olması gerekmektedir ve daha aşağı seviyede olan dişil cinsel organ, Freud'un bakışında açıkça bu türden bir saygıyı hak etmez. Freud'a göre büyük değer verilen kadınsı bir erdem olan utanç cinsel organlardan kaynaklanan aşağılık duygusundan ileri gelmektedir. Zaten dişil cinsel organın kendisi bir utanç kaynağı olduğundan, onu sergilemek bir zevksizlik göstergesi olarak görülmekte; öte yandan eril organın temsil edilmesiyse tamamen farklı bir ihlal teşkil etmektedir. Feminist filmler metaforlardan yararlanarak dişil cinsel organları imgelemde, çiçeklere, sebzelere, mağaralara ya da oyuklara aktarma biçiminde temsil eder. Dişil cinselliği görünür kılmakta, dişil arzu ve hazzı alternatif yollarla temsil edilebilir hale getirmektedir.

1980'lere kadar hem anaakım hem de deneysel sinemada feminist yönetmenler dişil cinselliği, henüz keşfetmeye başlamamışlardı. Monika Treut'un

Virgin Machine'i, dişil arzu ve dişil haz meselesini konu alan, 1980'lerin sonunda çekilmiş bir postmodern lezbiyen film örneğidir. 1970'li yıllar, etkisini 80'lere dek gösteren lezbiyen vampir filmlerinin çoğaldığı, bir korku filmleri alt türü haline geldiği yıllardır. 80'lerin sonuyla birlikte lezbiyen filmlerin sayısında artış gözlenir. Erkek tahakkümüne karşı radikal tepkiler ve başkaldırı tavırlarıyla ayırt edilen akım, en saf biçimiyle her türlü erkek cinselliğini sömürücü olarak tanımlar ve alternatif olarak lezbiyenliğe yönelir. Gertrud Koch, kadınların da beyazperdede güzel bir kadın imgesinden keyif alabileceklerini ileri sürer. Kadın izleyici de vamp karakterden homo-erotik bir haz duyabilir, bu haz için erkek gözlerinin dolayımına ihtiyaç yoktur. Vamp karakterlerin yarattığı belirsizlik, dişil seyirci adına bir görsel haz kaynağı olabilir. Koch'a göre, vamp, şeyleştirici nazarın etkisinin ötesinde kadınlığa dair aykırı imgeler sunduğundan, fetişleştirilmiş bir kadından ziyade fallik bir kadındır.

Açık lezbiyen temalı, sempatik lezbiyen karakterlere sahip, lezbiyenlerin başrollerde olduğu filmler ancak 1990'lardan itibaren çekilmeye başlanır. Yönetmenliğini Rose Troche'nin yaptığı *Go Fish Claire of the Moon* (1993) ve lezbiyen yönetmen Maria Maggetti'nin *The Incredibly Adventures of Two Girls in Love*'ında (1994), lezbiyenlik daha önce denenmemiş bir anlatı yapısı içinde temsil edilir. Sosyal yapıdan bağımsız bir alanda temsil edildiğinden lezbiyen karakterler, fark ediş, kabulleniş, coming-out süreçlerini yaşamazlar. Sinemadaki lezbiyen klişeleri kırmaları açısından önemli olan bu filmlerde ve 2000'li yıllar itibariyle çekilen kimi bağımsız yapımlarda lezbiyenliğe cinsel arzudan öte daha geniş bir bakış açısıyla yaklaşılır, temsil edilemeyen lezbiyen fallusun temsiline farklı boyutlar getirilir. Monika Treut, lezbiyen yönetmenler arasında en ayrıksı ve radikal kadın olarak pornografinin dişli muhalifi Andrea Dworkin'in görüşlerini de rahatsız edici bir üslupla sarsar. Alman yazar Elfi Mikesch'le beraber yönettikleri *Seduction: The Cruel Woman*'ın (1985) Berlin Film Festivali'ndeki gösterimi de hayli tepkiye ve karmaşaya yol açmıştır. *Bondage*'da (1983) bir lezbiyenle yapılmış röportajlara yer veren Treut, pasif lezbiyen arzuyu yıkarak pozitif alternatifler inşa eder. Romantik aşkı ararken eşcinsel parodi ile karşılaşan ve lezbiyenliği keşfeden kadın kahramanların bedenleriniyse çıplak görmemiz mümkün değildir; eril fanteziye hizmet eden fetiş lezbiyen porno filmlerin aksine... Dişil bedeni dıştan değil adeta onun içinde yolculuk yapıyormuşçasına temsil ederek, temsil edilmeyene çatlaklar açar Treut.

Linda Ruth Williams "Erotik Gerilim Filmleri ve Ahlaksız Kadınlar" başlıklı makalesinde, lezbiyenliğin ve kadınlardan erkeklere yönelen şiddet ihtimalinin erkekler için cinsel uyarı kaynağı oluşturduğunu, erkeğin imha edilme riskinin tahrik edici bir ihtimale dönüştüğünü vurgular. Erkeğin içinde bulunduğu cinsel ve yaşamsal tehdit şiddetlendikçe, cinsel rolü önem kazanmaktadır. Erotik sahneleri alabildiğine süfli ve abartılı gösteren, erkeklerce üretilen lezbiyenlik temalı yapım ve yapıtlar, heteroseksüel erkek fetişizminin, röntgenciliğin, sadistik dürtülerin tatmin edildiği tümüyle oportünist ve pragmatist ürünlerdir. Medyada, sinema ve edebiyatın gotik, polisiye ve korku türlerinde yüzlercesi karşımıza çıkan bu lezbiyen simülasyonları, tekinsizliği simgelemekle birlikte, lezbiyen kadın imgesi de modifiye edilir. Ana akım ve politik lezbiyenliğe karşı lezbiyen sadomazoşizmi teşvik etmek için çalışan Pat Califia ve Joan Nestle'nin yanı sıra Teresa de Lauretis'in kadınlar arasındaki arzuyu, kadın kimliğiyle özdeşleşmiş dişil bağ olarak görmekle yetinmeyip cinsel boyutu da işe katarak, lezbiyen arzuyu fetişizm bağlamında açıklayan çalışmaları literatürü hayli sarsar.

Performans unsurlarını lezbiyen fantezinin gösterenleri olarak değerlendiren De Lauretis, lezbiyen maskelemesinde toplumsal cinsiyet ile performans arasında apaçık biçimde yer alan ve görünür olan boşluğa vurgu yaparak bunu "hayalleştirme" etkisi olarak tanımlar. Lacancı psikanalizde dişillik maskelemesi, heteroseksüel erkeklere hitap etmektedir, böylelikle cinsel farklılık düzeni yeniden üretilmiş olur. De Lauretis şu soruyu sorar: "Peki ya bir kadın maskeleme eylemiyle bir başka kadına hitap ederse ne olur?" Böyle bir durumda maskeleme, egemen heteroseksüel düzen içinde telafi edilemez, çünkü kadın üstlendiği rolle özdeşleştirilemez. De Lauretis, *The Practice of Love*'da (1994), sapkınlığı patolojik olmaktan çıkararak lezbiyen cinselliğe dair sapkın arzu ekseninde psikanalitik bir teori geliştirir: "Lezbiyen özne, iğdiş edilmeyi ne reddeder ne de durumuna razı olur."

Maskülen evrendeki fetişleştirmenin çok ötesinde, lezbiyen terminolojide fetiş, fallustan ve fallusun penise indirgenmesinden kurtarılır; âşıklar arasındaki farkı ve arzuyu belirleyen herhangi bir nesne, herhangi bir göstergedir lezbiyen fetiş. Lezbiyen arzunun kayıp nesnesi, yani fetişleştirilen imge, dişil bedenin bizzat kendisidir. Lezbiyen fallusu, daha önce başka bir kadına duyulan dişil arzuyu olumsuzlayan bir gösterge olarak, zaman zaman penis isteği olarak algılanan şey, gerçekte kaybedilmiş, inkâr edilmiş dişil beden isteğidir. Dişil bedenin annedeki bu ilk kaybının, dişil özne

için kendi beden-egosunu kaybetmek anlamına gelebileceğini öne sürmüştür De Lauretis. Böylelikle iğdiş edilme, kadınlardaki penis kaybını değil, dişil bedenin kendini kaybetmesini ve ona erişiminin de engellenmesini imlemekten çıkar. Lezbiyen fetiş, kayıp nesneyi telafi ederek onu özne açısından mevcut ve erişilebilir bir hale dönüştürür. Psişik yapı olarak fetişizm, lezbiyenlerin erotik açıdan bir başka kadının bedenine yatırım yapmalarına izin verir.

Kaynakça

"Görsel Haz ve Anlatı Sineması" (1997), Laura Mulvey, Çev: Nilgün Abisel, *25. Kare*, Sayı: 21.
"Sinemada Cinsiyet ve Cinselliğin Sunumu" (1998), Jill Nelmes, Çev: ErtanYılmaz, *Sinemasal*, Kış 98.
Politik Kamera, Çağdaş Hollywood Sinemasının İdeolojisi ve Politikası, Michael Ryan&Douglas Kellner, Çev: Elif Özsayar, Ayrıntı Yayınları, 1997.
Görünür Dünyanın Eşiği, Kaja Silverman, Çev: Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları, 2006.
Feminist Sinema ve Film Teorisi, Anneke Smelik, Çev: Deniz Koç, Agora Kitaplığı, 2008.
Sinemada Kadın Olmak, S. Ruken Öztürk, Alan Yayıncılık, 2000.
Sinemanın Dişil Yüzü, S. Ruken Öztürk, Om Yayınları, 2004.
Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema, Teresa De Lauretis, Indiana University Press, 2000.
"Women's Cinema as Counter Cinema", Claire Johnston, *Screen Pamplet*, S: 2, 1973.
________ "The Subject of Feminist Film Theory/Practice", *Screen*, C. 21, S: 2, 1980.
Kadın Bilinci Erkek Dünyası, Sheila Rowbotham, Çev: Şükrü Alpagut, Payel Yayınevi, 1973.



Untitled # 276, Cindy Sherman, 1993

Feminist Felsefenin Geleceği

HERTA NAGL-DOCEKAL

Günümüzde, post-feminist devirde bulunduğumuza dair bir kanı ara sıra da olsa dile getiriliyor. Oysa, "feminizm" kavramının anlamı üzerine düşününce, bu kanıyı temellendirmek zorlaşıyor: Feminizm, kadınların cinsiyetleri nedeniyle ayrımcılığa uğramasını engelleme ve cinsiyet eşitliğini sağlama yolundaki çabalara verilen addır. Bu talebin hâlâ güncelliğini koruyor olduğu, ampirik verilere –örneğin her yıl Birleşmiş Milletler tarafından açıklanan toplumsal istatistiklere– bakarak net bir biçimde görülebilir. Kadın hakları (vatandaşlık hakları, eğitim kurumlarına ve mesleki eğitime erişim ve meslek edinme hakkı) kanunlar sayesinde büyük ölçüde sağlanmış olan ülkelerde bile kadınlar açıkça ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Birkaç örnek vermek gerekirse: Kadınların geliri toplamda erkeklerinkinden %70 daha azdır; "eşit işe eşit ücret" ilkesi çoğu iş alanında asla uygulanmamaktadır; yoksulluk sınırında yaşayan insanlar arasında kadınların yüzdesi o kadar yüksektir ki, "yoksulluğun dişileştirilmesi" terimi abes kaçmaz. Kadınların fuhuşa zorlanması ve kadınlar üzerinde şiddet uygulanması gibi güncel sorunlar da bu istikrarsız ekonomik koşullarla ilişkilidir. Bunun yanı sıra hükümetler düzeyinde ve uluslararası politik karar organlarında eşitlikçi bir katılımın hâlâ sağlanamamış olması ve ekonomide ve bilimde üst düzey çalışanlar arasında kadınların sayısının anlamlı bir biçimde düşük olduğu da tartışılmaz bir gerçektir. İş dünyasında, kadınların ve azınlıkların yükselmesinin engellendiği gerçeğini ifade eden "cam tavan" terimi işte bu nedenle bu kadar isabetlidir. Bu sorunlu durum açısından bakınca, feminist proje –gelecek vaat eden bir proje olarak– kaçınılmaz hale gelir. Bu sırada, genel

kabul gören bir anlaşmazlığın da düzeltilmesi gerekmektedir: çok boyutlu ayrımcılığın önüne geçmek sadece kadınların meselesi değildir; günümüzde hiç kimse bu hedefi benimsemeden eşitlik ve demokrasi talebinde bulunamaz.

Pratik angajmanın üzerinde iyice düşünülmüş kuramsal bir temele gereksinim duyduğu aşikâr. Bu nedenle bilimlerin çözümleme yapma yeterliği büyük önem kazanıyor – feminist kuramın güncel tartışmaları çeşitli disiplinlerde onyıllardır sürdürülen araştırmalardan besleniyor. Felsefenin özgül katkısı söz konusu olduğundaysa, felsefenin çeşitli alanlarının farklılaşma potansiyeli cinsiyet bakışımsızlığıyla mücadele açısından çok verimli olabilir. "Bir feminist olarak felsefe yapmak" programatik ifadesi bu çalışma biçimini net bir biçimde ifade eder. Bu konuda üç örnek ele almadan önce, standartlaşmış bir doktrin anlamında salt "feminist felsefe" diye bir şey olmadığını özellikle vurgulamak istiyorum. Feminist felsefede, cinsiyet hiyerarşisinin hâkim olduğu yapıların eleştirisi ortak çıkış noktasını oluştururken, her bir sorunsal için farklı tutumlar benimsenir. Böylece çağdaş felsefenin çeşitli akımlarından –eleştirel felsefe, fenomenoloji, psikanalitik arkaplanıyla bağlantılı olarak yapısöküm, neo-pragmatizm ve analitik felsefe– alınan öğeler yeniden yorumlanıp kullanılabilir. Bunun dışında, önceki felsefi konumlanışlara, örneğin, antik felsefeye ve Aydınlanma'ya başvurarak, cinsiyetler arası eşitlikçi ilişkiler kavrayışındaki önemli farklılıklar da vurgulanabilir.

(1) *Felsefi antropoloji* bağlamında incelenen ana kategori "cinsiyet"tir. Bu incelemede gündelik ifadelerin ikili anlamlılığı üzerinde durulur. "Erkek/kadın" sözcükleri bir yandan bedensel farklılıkları işaret ederken, bir yandan da farklı rol modelleri gibi simgesel veya toplumsal inşaları imler. Bir örnek vermek gerekirse, belirli türden ayakkabılara tipik kadın ayakkabısı dememizin, kadınların ayaklarının anatomik yapılarının erkeklerinkinden farklı olduğu gibi savlarla ilgisi yoktur; burada daha çok ideal-tipik bir farklılık tasarımı söz konusudur. Bu alanda çözümleme aracı olarak kullanılmak üzere, biyolojik cinsiyetle toplumsal açıdan inşa edilmiş cinsiyet arasındaki ayrımı terminolojik açıdan ele almak için cinsiyet / toplumsal cinsiyet kavramları geliştirilmiştir. "Gender" (toplumsal cinsiyet) kavramı farklılık kavrayışının tarihselliğini görünür kılar: Tarihin farklı dönemlerinde ve farklı kültürler bağlamında bedensel cinsiyet farklılığına farklı ideal-tipik anlamlar yüklenmiştir. Gündelik yaşamımıza büyük ölçüde damgasını vuran klişe

yaklaşımların kökü genelde on sekizinci yüzyıl burjuvazisinin "hassas ve duygusal kadın anlayışı"na –ve bu anlayışın tamamlayıcısı olan erkeklik anlayışına– dayanır ("kadın ayakkabısı" ifadesi, salt bu ifadedeki kadın kavramının kullanılışıyla bile, burada da açıklayıcı örnek olarak verilebilir). Felsefe tarihi temelli bir araştırma, bu alanda çok aydınlatıcı olabilir: Burjuvazide cinsiyetler arası ilişkiler Rousseau'nun *Emile*'inde olduğu kadar, Kant'ın, Fichte'nin ve Hegel'in hukuk felsefesi üzerine yazılarında da net bir biçimde ifade edilir; bu ilişkiler, Marksizm'den eleştirel kurama kadar burjuva eleştirisi yapan bütün düşünce akımlarında da karşımıza çıkar.

Antropolojik araştırmaların bir başka odak noktası da, normatif bir karakter çizen cinsiyet rollerinin etkililiğidir. Çocuklar, küçük yaştan itibaren, "erkek çocuk" veya "kız çocuk" olarak davranmaya yönlendirilirler. Böylece, cinsiyet normları, tam anlamıyla "bünyeye katılır" – farklı, cinsiyete özgü duruşlar, mimikler ve hareketler işte bu normatif arkaplanda temellendirilmelidir. Yani, insanın bedeni, çocuk yaşta tecrübe edilen toplumsallaşmadan itibaren kültürel açıdan anlamlandırılan ve şekillendirilen bir bedenselliktir. Cinsiyet özellikleri arasındaki farklılıklar da benzer biçimde şekillenir: Tarih boyunca geçirdiği değişim belgelenmiş olan bir şeyle, cinsiyetler arasındaki duygusal işbölümüne dair normlarla koşullanmıştır. *Yapılandırmacı* öncüller açısından, cinsiyet / toplumsal cinsiyet ve daha genel anlamda doğa / kültür ayrımı kabul edilemez. Foucault'dan hareketle, bedensel davranışımızın "doğal" olarak belirlenmiş olmadığı gerçeği, biyolojik cinsiyetin tümüyle kültürel inşanın bir etkisi olduğu ve toplumsal normların maddileşmesini gösterdiği (Butler) anlamına gelir. Ancak bundan, cinsel organların toplumsal olarak oluşturulduğu sonucuna varılamaz. Davranış normlarının öncülü elbette her zaman cinsiyet açısından farklılaşmış bir bedenselliktir. Bitki ve hayvanlardaki cinsiyet farklılıkları da bu yolla açıklanamaz.

(2) *Felsefi etik* alanında, özgül "kadın ahlakı" tartışma konusudur, özellikle de sağaltıcı görevlerin, bu görevler "kadının doğasına" uygun olduğu için, öncelikle kadınlar tarafından üstlenilmesi gerektiğine yönelik yaygın kanı. Öncelikle yapılması gereken, buradaki döngünün ortaya çıkarılmasıdır: Küçük yaştan itibaren bünyeye katılan farklı cinsiyet normları bu sefer kadının bedenselliğinden yola çıkarak inşa edilmektedir. Ayrıca, kabul edilemez bir normların doğallaştırılması süreci söz konusudur: genel etik tartışmasından gördüğümüz üzere, normlar doğal olgular üzerine temellendirilemez. Feminist etiğin temel izleği ise farklıdır: Kant'ın ahlak felsefesi üzerine inceleme-

lerimde göstermeye çalıştığım üzere, cinsiyet temelli ayrımcılık, ahlak ilkelerinin (kategorik imperatifin) çiğnenmesidir. Bu bağlamda, kadını şeyleştiren bakış açısı (Nussbaum), gündelik davranış biçimleri ve imgeler –örneğin, reklamlardaki kadın temsili veya pornografik temsiller– (Carse) de önem arz etmektedir. Şiddetin cinselleştirilmesinin çözümlenmesi de *war rape* tartışması –savaş dönemlerinde bir silah olarak gerçekleşen tecavüzler– bağlamında dile getirilmektedir (Schott). Bu tür araştırmalar, genel kabul gören bir görüşün sorgulanırlığını da gözler önüne serer: Bu, feminist eleştirinin, bir çıkar çatışması, yani cinsiyetlerin erk ve öncelikler konusunda mücadelesi, olarak tanımlanabileceğine yönelik görüştür. Bu görüş, ayrımcılığın ahlak dışılığını da örtbas eder.

(3) *Siyaset felsefesi* ya da *hukuk felsefesi ve toplumsal felsefe* bağlamında, esas mesele şudur: Cinsiyet eşitliğini gözeten bir siyasi otorite ve buna uygun bir kurumsal ve ekonomik düzen tertibini sağlayacak normatif temeller nelerdir? Çağdışı rol modelleri eleştirisi bu konuda halihazırda bir fikir sunmaktadır: Bir toplumsal düzen kategorisi olarak cinsiyete tümüyle veda edilmelidir. Bu bağlamda *eşitlik* kilit kavramlardan biridir. Son dönem felsefi araştırmalar temel alınarak yasama organından hem eşitliğin resmi kanunlarla sağlanması hem de kadınların haklarından *de facto* yararlanmasını sağlayacak destekleyici önlemlerin alınması talep edilmektedir. Bu talebin karşılanması için hem sosyal haklar hem de iş kanunu tüzüğünde ayrımcılık tersine çevrilmelidir. Eşit olmayan muamele de, ayrımcılığın engellenmesine yönelik eşit fırsat ilkesiyle sınırlandırılabilir (Dworkin). Kısacası, kadınların haksızlığa uğradıkları konumlarını terk etmelerini ve fırsat eşitliğini olanaklı kılacak önlemler alınmalıdır. Günümüzde "gender mainstreaming" bu kavrayışın daha ayrıntılı bir biçimde uygulanışının örneğidir: İş dünyasında, cinsiyetler arası simetri sağlanması ilkesi kadınların bu yönde baskı yapmasıyla değil de kendiliğinden bir ilke olarak işlemelidir. Yine de iş dünyası diğer meselelerden kopuk bir biçimde ele alınmamalıdır: Genel anlamda, *iş* kavramının, alışıldık üretici ve tekrarlayıcı eylemler ayrımını aşarak evde görülen işlerin uygun düzeyde ele alınmasını sağlayacak bir biçimde yeniden tanımlanması gerekmektedir.

Bir başka izlek de kadınların *vatandaşlığıdır*. Günümüzde, kadınların öncelikle devlet yardımını alan taraf olarak ele alındığı üleştirim paradigmasını tek kriter olarak belleyen eski kavrayış biçimleri de değerlendirmeye alınmaktadır (Young). Bu kavrayışlara karşın, kadınların erkeklere *ait* alanlarda

öne çıkmasının yanı sıra verili yapıların revize edilmesini de öngören katılımcı denklik talep edilmektedir. Seçili heyetlerdeki danışma süreçlerinde karar verme mekanizmaları da bir başka inceleme alanıdır. Bu alanda, tipik olarak kadınların karşılaştığı sorunların, bir düzenlemeye tabi tutulması gereken politik temalar olarak ciddiye alınacak biçimde ifade edilmesini sağlayan *kamu* terimi tartışılır. Katılımcı demokrasi kavrayışının bu bağlamla bağıntılı olduğu görülmüştür (Benhabib). Resmi bir niteliği olmayan dışlama mekanizmaları da bir başka sorun teşkil eder; burada da, örneğin kamusal danışma ve karar verme süreçlerini temelden sarsan erkek topluluklarının anlamı araştırılır.

Elbette ki, bütün bu alanlarda farklılık çalışması adına daha yapılması gereken çok şey vardır. Bu görevin bilincinde olmak, feminist felsefenin geleceğinin temelidir. Günümüzde de bu, eldeki çok sayıda soruna daha da fazlasının eklenmesi anlamına gelmektedir: devletlerin kendi içlerinde aldıkları tedbirlerin yeterli olmadığı görülmektedir, çünkü kadınların gördüğü eşitsiz muamele uluslararası boyuttadır. Bu durum, çok sayıda ana başlığın gündeme gelmesine yol açmıştır. Bir yandan, batılı olmayan toplumlardaki cinsiyet hiyerarşisi incelenmekte, ama Avrupamerkezci bir müdahalenin kültürel göreceli ve evrenselci tutumlar konusunda bir ihtilafa yol açmasından çekinilmektedir (daha ayrıntılı bilgi için bkz: Benhabib). Bundan başka, neo-liberal küreselleşmenin sonuçlarına dikkat çekilmektedir: sanayi ülkelerinin ekonomik ve politik kararları bütün dünyada, varolan bakışımsızlıkların daha da artmasına ve ayrımcılığın daha belirli türlerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Uluslararası kadın ticaretinin muazzam boyutta artması göze çarpmaktadır. Karşı strateji olarak, insan haklarının daha ayrıntılı tanımlanması ve daha iyi uygulanması, yetkilendirme (*empowerment*) anlayışının da güçlendirilmesi gerekmektedir. Üçüncü bir tema da, toplumsal cinsiyet açısından, ulus devletin anlamını yitirmesidir. Bu bağlamda, tekrar düzenleme, yani demokratik açıdan meşru olmayan aktörlerin çok uluslu şirketler için belirlediği ulusaşırı düzenlemelerin "soft law" (bağlayıcı olmayan hukuk) olarak kabul edilmesi gibi fenomenler ele alınmaktadır. Bu incelemelerde, tekil devletlerde uygulanan eşitliği sağlama yönündeki yasaların sıklıkla çiğnendiği görülmektedir. "Yönetişim" adı altında, yeni siyasi iradeyi biçimlendirme şekilleri de benzer bir tekrar-erilleştirme eğilimi göstermektedir (Sauer).

Bütün bu sorunların ışığında gelecek iki açıdan risk altındadır: Bir yan-

dan feminist felsefenin geleceğe dair görevlerinin ne olduğu sorusu düşünülürken, bir yandan da ayrıntılandırılmış temalara dair tartışmalarda –alt metin olarak- ideal bir geleceğin nasıl tasarlanacağı, yani *feminist ütopya*nın ne olduğu sorusu dillendirilmektedir. Derrida, cinsiyetlerin yeniden düzenleneceği bir koreografiden bahsetmişti, şüphesiz ki bu arayışta yeni bir "sevgi" kavramı da eksik olmamalıdır.

Almancadan çeviren: Şeyda Öztürk

Kaynaklar

Benhabib, S, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

Butler, J. "Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der Postmoderne", S. Benhabib, J.Butler, D.Cornell, N.Fraser, *Der Streit um Differenz*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1993 içinde, s.31-59.

Carse, A.L., "Pornography: An Uncivil Liberty?", *Hypatia*, Special Issue: Feminist Ethics and Social Policy, Bölüm I, 10, 1, s.155-182.

Dworkin, R., "Umgekehrte Diskriminierung", B.Rössler (ed.), *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M, Campus, 1993, s.74-95.

Fraser, N., Honneth, A. (ed.), *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003.

Jaggar, A.M., Baer, S., Sauer, B, "Schwerpunkt: Neoliberale Globalisierung aus feministischer Perspektive", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 4, 2003, s.582-637.

Krebs, A., "Kann denn Liebe Arbeit sein?",: P. Koller, K. Klaus (ed.), *Current Issues in Political Philosophy: Justice in Society and World Order*, Viyana: Hölder/ Pichler/ Tempski, 1997, s. 253-260.

Kroll, R. (ed.), *Metzler Lexikon Gender Studies*, Stuttgart/ Weimar: Metzler, 2002.

MacKinnon, C. A., "Geschlechtergleichheit: Über Differenz und Herrschaft", H.Nagl-Docekal, H.Pauer-Studer (ed.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996, s.140-173.

Nussbaum, M. C., *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge*, Stuttgart: Reclam, 2002.

Rössler, B., "Feministische Theorien der Politik", K.v. Beyme/ C. Offe (ed.), *Politische Theorien in der Ära der Transformation*, Berlin: Westdeutscher Verlag, 1995, s. 267-291;

Sauer, B., *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*, Frankfurt a.M., New York: Campus, 2001.

Schott, R. M., *Discovering Feminist Philosophy*, Lanham/ Boulder: Rowan & Littlefield, 2001.

Young, I. M., *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Feminist Post-Postmodernizmin Eleştirel Bir Kartografyası*

ROSI BRAIDOTTI

Büyük Anlatıların Dönüşü

Postmodernizmin sonunda, korku ve cinnetin hüküm sürdüğü bir politik ekonominin hakimiyetinde bulunan[1] ve nostalji ve coşku arasında gidip geldiği için uzmanların anlamlı bir biçimde tanım koyamadığı bu dönemde, yeni büyük anlatılar egemen olmaya başladı. Bu anlatılar bize oldukça tanıdık geliyor: Bir yanda insanlığın ilerlemesinin tarihsel açıdan baskın biçimi olan pazar ekonomilerinin kaçınılmazlığı,[2] öte yanda "bencil gen"[3] ve yeni evrimsel biyoloji ve psikoloji kisvesi altında işleyen biyolojik özcülük. Franklin bu sonuncusunu gayet uygun bir biçimde "genetik toplumsal imgelem" olarak adlandırıyor.[4]

Bu yeni büyük anlatıların ortak özelliği determinizmin farklı –neo-liberal veya kalıtsal– biçimlerini geri getirmeleri: ilki kapitalizmin üstünlüğünü, ikincisiyse DNA'nın despotik otoritesini savunuyor. Müşterek etkileri "farklılık" kavramında bir enflasyona ve farklılığın cisimleşmesine neden oldu. Örneğin, günümüz Avrupa'sının politik yelpazesinin sağındaki neo-liberalizm farklılıkları gözeten bir ideoloji: Farklılıkları reddetmek bir yana, onları göklere çıkarıyor. Ne var ki, bu muhafazakâr söylemde kimlik, kültür, din, beceriler ve fırsat farklılıkları oldukça determinist bir tavırla tanımlanıyor. Kimlik oluşumunun ulusal, bölgesel, taşralı veya bazen de kasaba temelli parametrelerine karşı sarsılmaz bir inanç hâkim bu söylemde (örnek olarak bkz. Fransız Ulusal Cephe Partisi, İtalya'da Kuzey Legası, Vlaamse

* *Australian Feminist Studies*, C. 20, S. 47, 2005'ten çevrilmiştir.

Blok ve Hollanda'da Pim Fortuyn fenomeni). Ulusal ve kültürel kimlikler üzerine böylesi sarsılmaz inançlar, salt determinist olmakla kalmayıp dışlayıcı ve yabancı düşmanı da olan hiyerarşik bir kültürel gelişim ölçeğine göre düzenleniyor. Bu bağlamda, "farklılık" ikili karşıtlıkların hükmettiği bir değerler hiyerarşisi dahilinde sıralanıyor: hem mikro hem de makro düzeyde "biz ve onlar". Bu hiyerarşik farklılık ideolojisi, farklılıkları kültürel –ve hatta uygar– aidiyetin belirli biçimlerinin imleyenleri olarak tekrar ileri sürmenin gerekliliğini belirtir. Bir başka deyişle, farklılıkların tekrar ileri sürülmesiyle ulusal, yerel, taşralı ve hatta daha dar bir düzlemde karşılıklı dışlamanın yapısal motifleri de ortaya çıkıyor. Bu büyük anlatılar tarihsel veya kuramsal açıdan hiçbir şekilde "yeni" değil ama güncel bağlamda, yeni teknolojilerin ve pazar ekonomisinin zaferinin bileşik etkisi altında onlara yönelik ilgi tazelendi, yeni bir ivme kazandılar. Bu kültürel iklimi en iyi, medyanın, "ideolojilerin sonu"nu bastıramadığı bir sevinçle kutlama ısrarı ifade ediyor. Son yirmi yıl boyunca, her mevcut ideolojinin çoklu ölümünün ardından patlak veren kutlama dalgalarını oturduğum yerden izledim. Neredeyse ideolojileri her daim sonlanan hareketler olarak tanımlamak için dayanılmaz bir istek duymaya başladım. Yeni bir ideoloji ne zaman doğacak? İdeolojinin ölümünün ısrarlı tekrarına en son 1989'da, Berlin Duvarı yıkıldığında tanık olduk. Bu durum, kaçınılmaz olarak tek yönlü bir politik modele denk geliyor; bu modele göre, Marksizm başta olmak üzere komünizm, sosyalizm ve feminizm gibi bütün değişime yönelik programlar başarısızlığa mahkûm, o halde insanlar artık rahat bir nefes alıp kendi işlerine bakabilirler. Radikalizmin çekingen ve benim görüşümce aldatıcı bir biçimde ıskartaya çıkarılması daha tehlikesiz ama gerekli bir kötülük olarak görülen bencilliğin banalliğini tekrar ileri sürmekle sonuçlanıyor. Bu ahlaki duyarsızlık yeni muhafazakâr liberalizmin gerekli bileşeni.

Alain Touraine bu olguyu *la pensée unique* olarak tanımılıyor, yani politik karar verme mekanizmalarına etki etme kapasitesine sahip otonom toplumsal faillerin varlığını reddeden neo-liberal bir Ortodoksluğun *de facto* hegemonyası.[5] Touraine küreselleşmenin politik bir kolektif eylemde bulunmaya yönelik kapasitemizi yok etmediğini etkileyici bir biçimde tartışarak, yenilenmiş bir toplumsal aktivizme çağırır bizleri. Kültürel kimlikler ve hukuki vatandaşlık, küresel kapitalizmin maddi olmayan öğeleridir[6] ve bundan dolayı etkin politik direniş biçimleri için gerekli mevkileri sağlayabilirler. Aynı politik ruhla Donna Haraway de kültürlerimize uygulanan sözde-

tekelden bahseder: Soğuk Savaş döneminin ekonomi ve biyolojisinden Yeni Dünya Düzeni'nin seküler, zenginleştirilmiş rekabet teolojisi ve kaçınılmaz pazar güçlerine geçişte, biyoteknolojinin konumu.[7]

Ne var ki, bütün bunlara paralel olarak paradokslar da katlanarak çoğalmaktadır. Toplumsal adalet arzusu olarak tanımlanan ideolojinin sonunu muzaffer bir edayla vurgulayan sanayi sonrası kültürü, aynı zamanda sapkınca canlandırdığı o pek muhafazakâr hayalleri de köstekleyerek yerle bir eder. Örneğin, her tarafta coşkuyla karşılanan küreselleşme ve teknolojileri olgusu, bir sihirbazın hilesine benzer bir şeyi başarır: yeni teknolojilerin, yeni ekonominin, yeni yaşam tarzlarının, yeni insan ve teknolojik gereç nesillerinin, yeni savaşların ve silahların sevinçle kutlanışıyla değişim ve dönüşümün toplumsal açıdan büsbütün reddini bir araya getirir. Tamamıyla şizofrenik bir tutumla yeniye olan tüketimci ve toplumsal açıdan zenginleştirilmiş inancın, kökten değişimlere uyum sağlamanın yanı sıra onların reddini de etkin biçimde kışkırtması beklenmektedir. Yeni teknolojilerin potansiyel olarak yenilikçi ve yersiz yurtsuzlaştırıcı etkisi, eski ve köklü değerlerin çekimsel gücünün tekrar ileri sürülmesiyle aksatılır ve geri çevrilir.

Bu yeni büyük anlatıların bir başka karmaşık özelliği, işte bu nedenle, "farklılıkları" kontrolden çıkartarak, azami kârı garantileme amacıyla çoğalmalarını sağlama yeteneğidir.[8] İleri düzey kapitalizm bir fark makinesidir – "yeni, melez ve çoklu veya çokkültürlü kimlikler" yaftasıyla paketlenip pazarlanan yersiz yurtsuzlaştırılmış farklılıkları çoğaltan bir makine. Bu mantığın "ötekilerin" çağcıl toplumsal ve kültürel pratiklerde vampirce tüketimini nasıl harekete geçirdiğini incelemek önemlidir. Füzyon mutfağından dünya müziğine, "farklılıkların" tüketimi baskın bir kültürel pratiktir. Jackie Stacey yeni organik yiyecek sanayii çözümlemesinde[9] aslında küresel ekonomiyi yediğimizi göstermiştir. Paul Gilroy, küresel ekonomiyi aynı zamanda her gün giymekte, dinlemekte ve çok sayıda ekranımızdan izlemekte olduğumuzu hatırlatır.[10]

Neyse ki başkalık karşıt öznelliklerin de üretim alanı olmaya devam ediyor. Feminist, post-kolonyal, siyah, genç, eşcinsel ve toplumsal cinsiyet aşırı karşı kültürler, sadece farzolunan ve örtük bir Aynı karşısında "başka" olan, bu gelişmekte olan öznelliklerin olumlu örnekleridir. Tam da bu nedenle, esas mesele farklılığı veya başkalığı Aynı'nın diyalektiğinden kurtarmanın bir yolunu bulmaktır. Kesişen "başkalık" hatları, zamanında klasik hümanizmin bölünmez öznesinin "inşa edici başkaları" olanların ayrıntılı bir ha-

ritasını sunar. Kadınların cinselleştirilmiş bedenlerini, etnik veya yerel başkaların ırklılaştırılmış bedenlerini ve hayvanların ve dünya üzerinde yaşayan başkaların doğallaştırılmış bedenlerini imler bu hatlar. İncitici bir hiyerarşik farklılıkla ölçeğinde tanımlanan yapısal başkalığın birbirine bağlı yüzeyleridir onlar. Bu tarihsel küreselleşme devri, aynılığın ve başkalığın veya merkezin ve çevrenin birbiriyle yüz yüze geldiği ve karşılıklı ilişkilerini yeniden tanımladığı buluşma zeminidir. Modernitenin önceki "başkalarının", yani kadınların, yerlilerin ve doğal veya dünya başkalarının değişen rolleri onları toplumsal ve söylemsel dönüşümün güçlü mahallerine dönüştürmüştür. Foucault'yla birlikte,[11] iktidarın, hem olumlu hem olumsuz yöntemler (*potestas*) olduğu kadar, güçlendirici veya olumlayıcı teknolojiler de (*potentia*) içeren çok katmanlı bir kavram olduğunu hatırlayalım. Bu, ileri düzey kapitalizmin "fark makinesinin" ürettiği dönüşüm patikalarının ne dümdüz ne de öngörülebilir olduğu anlamına gelir. Daha çok, içsel olarak çatışık seçeneklerden oluşan zikzaklı bir hat oluşturur. Böylece, postmodernitenin sonunda, çoklu farklılıkları eğirme makinesine kapılmış insan bedenleri eşzamanlı olarak elden çıkarılabilerek vampirleştirilebilecek metalara ve politik ve etik dönüşümde belirleyici faillere dönüşürler. "Başka olmanın" iki kipi arasındaki farkın nasıl anlatılacağı ise kültürel ve politik kuram ve pratiğin görevidir.

Neo-liberal post-feminizm

Böyle bir politik bağlamda, toplumsal cinsiyet politikaları yerinden edilmiştir. Kurumsal düzenlemelerde, feminist aktivizm daha az agresif bir politika olan *gender mainstreaming** ile ikame edilmiştir. Toplumun genelinde, post-feminist dalga, toplumsal cinsiyet ilişkilerinde yerini yeni-muhafazakârlığa bırakmaktadır. Kadınlar arasındaki statü, erişim ve yetki farklılıkları orantılı biçimde artarken, yeni nesil "kariyer kadınları" ve şov dünyası ikonları diğer hemcinslerinin kolektif mücadelelerine herhangi bir biçimde borçlu veya bağlı olduklarını inkâr ederler. Sözümona gelişmiş dünyada bile, kadınlar günümüz teknolojik devrimlerinin kaybedenleridir. Post-feminist neo-liberalizm tarihsel amnezi izleğinin bir çeşitlemesidir çünkü diğer kadınlarla ortak bir bağ bilincinin reddini ifade eder. Bu akımın belirleyici özellikleri şunlardır: Öncelikle, finansal başarıyı veya statüyü, kadının statüsü-

* Gender mainstreaming: Toplumsal cinsiyet perspektifinin yasal düzenlemelere, politikalara ve bütün toplumsal programlara entegre edilmesi stratejisi (ç. n.)

nün tek göstergesi kabul eder. Toplumsal başarısızlık buna uygun biçimde, özgürleşememe olarak görülür, çünkü para özgürlüğün tek aracıdır. İkinci olarak, küresel bir değer olan kârı, kadınların neo-liberal ilkelerle uyum içinde gelişiminin itici gücü olarak kutlar. Bu, en temel sosyal demokrat ilke olan dayanışmanın bile eski moda sosyal destek olarak yanlış yorumlandığı ve bu yoruma uygun biçimde azledildiği anlamına gelir. Üçüncü olarak, post-feminist liberal bireycilik derinlemesine etnosantriktir: medenileşme durumunu veya etnik konumu merkez alarak tartışan çelişkili ve ırkçı bir konumu benimser.[12] Neo-liberal beyazların üstünlüğü söylemiyle, yani kadınlarımızın (Batılı, Hıristiyan, ekseriyetle beyaz ve seküler Aydınlanma geleneğinde eğitim görmüş kadınlarımızın) zaten özgürleşmiş olduğunu ve toplumsal mükâfatlara veya özgürleştirici politikalara ihtiyaçları olmadığını öne süren söylemle suç ortaklığı yapmaktadır. Buna karşın, "onların kadınları" (Batılı olmayan, Hıristiyan olmayan, ekseriyetle beyaz olmayan ve Aydınlanma geleneğine yabancı olan kadınlar) hâlâ geri kalmış durumdadırlar ve özel toplumsal özgürleştirici eylemleri veya bağımsızlıklarını elde etmek için daha da kavgacı mücadele biçimleri hedeflemelidirler. Büyük Britanya'da Cherie Blair, İtalya'da Oriana Fallacy ve Hollanda'da Ayan Hirsi Ali tarafından savunulan bu basite indirgeyici tutum, sömürgeci yetki sınırlarını temel alan bir dünya görüşünü tekrar öne sürmek niyetindedir. Feminizmin Batıda zaten başarılı olduğuna dair gösterişli iddia ve eşit derecede yanlış olan feminizmin bu bölge dışındaki yerlerde zaten varolmadığı inanışı arasındaki devasa gri alanları göremez. Benim görüşümce, bu arada kalan çetrefillik dereceleri asıl önemli alanlardır ve gündemin merkezine alınmalıdır. Bu tutum, kadın hareketinin son otuz yılda tüm dünyada ve özellikle Batılı olmayan bölgelerde başarıyla tamamladığı o değerli, sabırlı ve pragmatik çalışmaları, örneğin Afganistan Devrimci Kadınlar Birliği'nin (RAWA) çalışmalarını dikkate almaz.

Neo-liberal etnosantrizm, kadınların mücadelesinin ve feminist soykütüklerinin tarihini unutma biçiminde tezahür eden korkunç hafıza kusurlarına yol açar. Radikal yıllarda kadın hareketinden açıkça uzak durmayı seçmiş kadınların feminist kahramanlara dönüşmesi bunun anlamlı bir örneğidir. Bu yaklaşımın en yaratıcı tezahürlerine, çoğunlukla Louise Bourgeois, Yoko Ono veya Madonna gibi kadın sanatçılar olmak üzere, güçlü kişiliklere *a posteriori* feminist bir kimlik atfedildiğinde tanık oluyoruz. Aynı zamanda, kamuda tanınan ve kadın olan kişilerin de, örneğin Madeleine Albright, Be-

nazir Butto veya Prenses Diana'nın da benzer biçimde feminist addedildiğini görüyoruz. Rahibe Teresa da benim için buna uygun bir örnek ama bazı feminist arkadaşlarım tarafından, bu eski moda sekülarizme kayış dolayısıyla kınandığımı da belirteyim. Ancak, Condoleeza Rice veya Margaret Thatcher gibi kadınların, politik yaklaşımlarından ve değerlerinden bağımsız olarak değerli kişilikler olduğunu vurgulamak amacıyla bütün diğer politik etmenler tüketildildiğinde, yeni feminist kahramanlar yaratma eğilimi tehlikeli bir hal alır. Bir başka deyişle, neo-liberalizmin postfeminist büyük anlatısı, kadın hareketi birbirine bağlı olma, dayanışma ve ekip çalışması gibi eşitlikçi ilkeler ileri sürmeden önce tanınan ve kabul edilen bir *topos* olan "müstesna kadın" sendromunu tekrar hayatımıza sokmuştur. Bu sendromun habis yanı, sadece kadın mücadelesi tarihini reddetmesi değil, kadınlar arasında yeni bir tecrit hissini ve böylece incinebilirliğin yeni biçimlerini beslemesidir.

Bu sürecin bir sonraki adımıysa daha da sorunludur; güçlü ve müstesna figürler arayışı geçmişe uzanır, tarihin tekrar elden geçirilerek yazılmasına neden olur. Eva Peron gibi sağcı kadınlar, günümüz popüler kültüründe feminist kahramanlar olarak yeniden biçimlendiriliyor. En utanmaz örnek ise Alman Nazi sempatizanı, yönetmen Leni Riefenstahl'ı bir özgürleşme modeli olarak kabul ettirme girişimleri. İnançlı ve pişmanlık yaşamayan bir Nazi olan bu film yönetmeni ve çok yetenekli sanatçı, Nazi'lerin yenilgisinin ardından, Nazilikten arındırma programı dahilinde öne çıkarılmış ve eserleri yasaklanmıştı. Hatalarının bedelini ödemeye Martin Heidegger ve diğer Nazi destekçilerinden çok daha fazla zorlandı. Yine de, sadece toplumsal cinsiyet politikaları adına bu karakterin tek bir amaçla yeniden değerlenmesine ahlaki açıdan tiksintiyle yaklaşıyor ve politik açıdan karşı çıkıyorum. Riefenstahl'ın Nazi sempatizanlığı, Hitler'le kişisel yakınlığı, Üçüncü Reich'ın esas *image maker*'ı olarak üstlendiği sorumlulukları kabullenmeyi ve bunlar için özür dilemeyi reddetmesi ve toplama kampındaki esirleri daha önemsiz ve eğlencelik filmlerinde figüran olarak oynatması her açıdan kabul edilemezdir. Ayrıca, günümüzde Riefenstahl'in ve faşist estetiğinin tekrar göklere çıkarılması, kadınların özgürleşmesinin suni kisvesinin altında yatan beyaz ırk üstünlüğü mitini ve pratiklerini devam ettirmektedir.[13] Feminist politikayı ve soykütüklerini ırkçılık, anti-semitizm, yabancı düşmanlığı, tahakküm ve öldürücü şiddet uygulamaya kadar varan dışlama konularından ayrı tutmak, Riefenstahl'in yaratılmasına

yardımcı olduğu totaliter rejimin suçlarına ortaklık etmektir. Böyle aşırılıklara kaçan bireycilik, dehşeti doğurur.

Neo-liberal post feminizm küreselleşme sürecine içkin yapısal adaletsizliklere karşı ilgisizdir. Böylelikle, kadınların jeopolitik konumlarının kutuplaşmasına da katkıda bulunur. Bu durum, günümüzde dünya politikasının karikatürüyle resmedilebilir; bir yandan sözde "kadınlaştırılmış", olgunlaşmakta olan ve özgürleşmiş Batı dünyası vardır – ki Avrupa Birliği bu dünyanın sembolüdür ve daha eril olan Amerika Birleşik Devletleri, askeri gücü ve uluslararası hukuku hor gören tutumuyla bu medeniyetler çatışmasını denetleyen taraftır. Bunun karşısında daha enerjik, genç ve eril olan "Batılı olmayan" dünya vardır, ki onun da standart hamili İslam kültürüdür. Böylesi bir medeniyetler çatışması, otantik ve etnik kimliğin taşıyıcıları olan kadınların bedenleri üzerinden koyutlanmakta ve yürütülmektedir. Bu durumun son zamanlardaki simgelerinden biri de Afgan kadınlarının burkaya sarılmış bedenleridir, ki kürtaj karşıtı, aşırı muhafazakâr ve feminizm karşıtı başkan George W. Bush ticari güdümlü fetih savaşlarından birini de güya bu kadınları müdafaa için ilan etmiştir. Hangi kötümser insan, bu savaşın fakir, ezilen Müslüman kadınları korumak için çıkarıldığına inanabilir? Buna rağmen, küresel ekonomik dünya düzen(sizliği)nde yürürlükte olan politik söylem budur: cinsel farklılığın kadınların durumunun özgüllüğü olarak tanımlandığı bu söylem, iktidar politikalarının koyutlandığı bölgedir. Irkçılık ve yabancı düşmanlığının hâkim olduğu bir bağlamda, bu tür bir toplumsal cinsiyet politikası, "özgürleşmiş" batıda ve onun geleneksel olduğu söylenen muhaliflerinde sahici ve bölünmez bir kadın kimliği üzerine iki taraflı ve taraflara özgü iddialara yol açar. Taraflardan her biri, diğerinin aynadaki yansımasıdır.

Avrupa Boyutu

Avrupa Birliği neo-liberal büyük anlatının ve toplumsal metnin dokusuna çok sayıda çelişik biçimde yazılmıştır. Avrupa Birliği (AB) yeni bir ufuk oluşturmaktadır – her ne kadar bu, oldukça tartışmalı ve çelişkili bir ufuk olsa da. AB, küresel ekonominin bir parçası olarak Avrupa'nın bize ait bir ekonomik blok oluşturma girişimini temsil eder. Öte yandan, ilerici bir proje olarak, üye Avrupa ülkelerini, yüzyıllık bir virüs olan Avrupa milliyetçiliğinin ötesine götürmeye yönelik bir girişimdir.

Son on beş yılda, Avrupa'nın feminist toplulukları, toplumsal cinsiyet ve kadın çalışmaları için etkili ağlar oluşturma yolunda büyük çaba sarfetti ve

ilerici bir Avrupalı toplumsal alan için verilen politik mücadeleye katkıda bulundu.[14] Küresel ekonominin esas oyuncularından biri olan AB küreselleşmiş dünyada Amerikan hegemonyasının hem esas müttefiği hem de esas alternatifi konumundadır. Tek başına bu bile "yeni" Avrupalı kimliğini tanımlama meselesini çok tartışmalı bir mefhuma dönüştürür. Giscard d'Estaing ve "bilge beyaz adamlarının" hazırladığı anayasadan doğan Avrupa Birliği, kendi "medeniyet" okumasını evrenselleştiren, kendini merkez konuma tayin etmiş merkez izleğinin çeşitlemelerinden biri olarak görülebilir. AB düzenlemelerinin özerk eğitim, mahrumiyet hakkı, eşcinsel hakları gibi çeşitli konularda uygulanımı, sağlam bir toplumsal demokrasi alanı inşa etmektedir. Bu görece ilerici proje, bu kilit konularda Amerika Birleşik Devletleri'ne muhalefet etmekle kalmaz, Avrupa'nın o eski kendini merkeze tayin etmiş merkez rolüne mesafeli durma yolunda planlanmış bir girişimde bulunur. Benim görüşümce, Avrupa'nın birleşmesi süreci, Avrupa'nın dünyanın sözde merkezi olma yollu misyoner rolünün bir eleştirisini de içerir. Dolayısıyla, bu sahte evrenselciliğin daha yerleşik, yerel bir perspektifte yeniden temellenmesine önayak olmaktadır. Avrupalı bilgi öznesinin sahte evrenselciliğinin en kaydadeğer eleştirilerini feminist epistomologlar, özellikle de Sandra Harding ve Donna Haraway[15] üretmiştir: Beyaz adamın sorumluluğu olarak bilim. Ayrıca, hem öznelliğe hem de bilimsel nesnellik anlayışına yerleşik maddeci bilim açısından çok güçlü alternatif açıklamalar getirmişlerdir.

Benzer biçimde, kadın filozofların felsefi rasyonalizme yönelik eleştirileri sayesinde, yeni Avrupa Birliği, Avrupamerkezciliğe Avrupa'nın içinden bir eleştiri sağlamış durumdadır. Bunların her ikisi de olumlayıcı yapısöküm biçimleridir. Bu da, Avrupa'nın artık merkez olarak değil, günümüz dünyasının sayısız çevresinin biri olarak yeniden konumlandırılması anlamına gelmektedir.[16] Bu süreç, Avrupa'nın konumunun somut tikelliği yönünde akla yatkın bir bilinçlendirmeyi içerir.

Avrupa Parlamentosu Yeşiller Partisi'nin lideri Daniel Cohn-Bendit kısa bir süre önce, Avrupa'ya dair bu tasarıların gerçekten işe yaraması için, işe Avrupa'nın içinde yaşadığımız özgül çevre olduğu ve bunun sorumluluğunu üstlenmemiz gerektiği varsayımından başlamamız gerektiğini bildirdi.[17] Başka türlüsünü hayal etmek zaten kültürümüzün (kötü) şöhretini borçlu olduğu o özelliğin, soyutlamaya kaçısın bir tekrarı olurdu: en iyi durumda bu bize gerçeklerden kaçmanın faydalarını sağlayacaktır; kötü

durumda ise suçluluk duyma lüksünü. Bulunduğumuz yerden başlamak durumundayız. Bu, açık seçiklik ve içeyerleşik ve cisimleşmiş perspektifler için bir çağrıdır.

İlerici bir perspektiften, Avrupa Birliği günümüzde Avrupa milliyetçiliğine özgü milliyetçiliğe, yabancı düşmanlığına ve ırkçılığa karşı olası bir politik direnişin alanıdır. Bunu, Avrupa Birliği'nin milliyetçilik sonrası projesinde Avrupa'nın minöriter-oluşu olarak yorumluyorum. Bu politik strateji Avrupalı kimliğinin açık ve çok katmanlı bir proje ve bu nedenle her tür hegemonyacı kimliğe karşı eleştirel bir direnişin alanı olduğu iddiasını destekler. Ben böylesi bir kimliği "göçebe" kimlik olarak adlandırıyorum. Göçebe bir Avrupalı özne olmak, Avrupamerkezcilik'in bütün, hegemonyacı ve emperyal mefhumlarına karşı eleştirel olmaktır. Özneyi farklı kimlik oluşumları arasında geçiş yapan ama bu durumunun sorumluluğunu üstlenecek kadar tarihsel bir konuma bağlı bir özneye dönüştürür.

Göçebe öznelerin bu tanımının, sorumluluğunu üstlenmeyi seçtiğim belirli konumdan yapıldığını ve bu konumdan bahsettiğini açıkça belirtmeliyim. Benim geleneklerimin veya soykütüklerimin içeyerleşik Avrupalı bir açıklaması bu. Bir başka deyişle, bu, Avrupa kıtasına uygun güç ilişkileri için geçerli –soykütüksel bilinç ve ilgili mesuliyet şekilleri açısından– çok sayıda olası konumundan sadece biri. Bu bedenlenmiş soykütüksel mesuliyeti bugün uyguladığım eleştirel politik ve kuramsal pratiğin başlangıcı olarak sunmak istiyorum.

Benim felsefi göçebelik ve onun sonucu olan Avrupa'nın minöriterleşmesi konusundaki tutumum, Clifford'un "sahte-evrenselci kozmopolit kabadayılık" olarak tanımladığı eğretilendirme süreçlerinin tam da zıddıdır.[18] Benimki daha çok, özneyi onun bedenlenmiş tekilliği üzerinden tekrar düşünme yolunda yerleşik ve oldukça siyasallaştırılmış bir girişimdir. Bu olumlayıcı (yani, aporetik olmayan) yapısökümün hedefi, Irigaray'ın anlatım tarzıyla, fallologosantrik iktidarın yapılarını, Deleuze'ün ifadesiyle de Çoğunluk'un sesini bozmak ve yıkmaktır. "Minöriter olma" veya "göçebe olma" hem çoğunluğun (Aynı'nın) hem de azınlığın ampirik öznelerine (ötekilere) açık olan altüst ediş motifidir. Her ikisi de bağlarından feragat etme ihtiyacı içindedir ama bunu asimetrik yollardan, özgül tarihleri ve jeopolitik konumlarıyla ilişkili biçimde yaparlar. Deleuze ve Guattari'nin savladığı gibi: merkezin iktidarlarını yapısöküme uğratması ve hudutlarının etkin oluş süreçlerinin itici gücü görevi görmesine izin vermesi gerekir.

Göçebe aktivizmi

Göçebe, milliyetçilik sonrası bir Avrupalı kimliğinin ve çokkültürlü vatandaşlığın politik etkilerini göstermek için, bazı somut pratiklerden örnek vereceğim. Bunlardan ilki, eski Yugoslavya'da yaşayan kadınların gezici sınır aşırı aktivizmidir. "Trans-européennes" adı verilen bu proje kapsamında, 2002 yılında, küçük bir karavana doluşan gezici militan feministler adeta bir kutsal bir yolculuğa çıkar gibi Yugoslavya'da savaş suçlarının işlendiği alan ve mıntıkaları dolaştılar. Bu eylemin sonucunda yayımlanan yazılı ve görsel belgeler, eski Yugoslavya'nın üzerinde kurulu olduğu, çokkültürlü ve çok dinli topraklarda yaşayan, kendi ülkesinde yerinden edilmiş kişilerin [internally displaced people – IDP] direşken mevcudiyetlerini imler.[19] Aşırı milliyetçiliğin akıldışılığı ve neden olduğu canavarlık, bir zamanlar birleşik olan o ülkenin farklı bölgeleri arasındaki iç sınırların çoğalmasıyla açığa çıkmaktadır. Karavanın sözcüsü Makedonya ve Kosova arasındaki sınırı geçerken yaşadıklarını şöyle anlatır:

Az önce neyin içinden geçtiğimizi bilmeden yola devam ediyoruz: savaş halindeki bir ülkenin denetim noktası mıydı orası? Barış halindeki bir ülkenin sınırı mı yoksa? İki ülke-olmayan kara parçası arasındaki sınır-olmayan bir hat mı? Ortaya çıkmakta olan iki ülke arasında ortaya çıkmakta olan sınır mı? Kosova'nın veya herhangi bir bölgenin konumu veya konumsuzluğu, sınırlarının ne durumda olduğunda çarpıcı biçimde çıkar ortaya. Toprak üzerinde, fiziksel açıdan tanımlanmaları bir yana, jeopolitik veya coğrafi olarak tanımlanamasalar da insanların zihinlerinde varlar. Biz biraz önce, ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin içinden geçtik.[20]

Bu çağda yaşanmış böyle bir göçebe aktivizmi benim göçebe öznelliği projem açısından hayati önem taşıyan iki özelliği birleştiriyor: sınır geçme mefhumu ve bedenlenen politik pratikler mefhumu. Sınır aşırı aktivizmin bu göçebe türü, Avrupa Birliği adı altında birleşmiş olan Avrupa'nın bölgesellik ve sınır anlayışının daha da bilenerek geri döndüğü gerçeğini de vurguluyor. Bu çelişik gelişme, küresel dünya düzenini tanımlayan şizoid mantıkla, genişleme ve küçülme, hareketlilik ve denetim, türdeşleştirme ve farklılaştırma mantığıyla da uyum içinde. Yeni Avrupa toplumsal mekânının inşası hem genişleme hem de seçili üye ülkeler arasındaki sınırların kaldırılması yönünde bir hareketi imliyor.[21] Ama aynı zamanda da, sınırların geri döndüğü ve eşzamanlı olarak AB ve AB'ye üye olmayan ülkeler arasında denetimin daha da arttığı anlamına geliyor. Avrupa topraklarının, ulusaşırı bir birim olan

AB'nin etkisiyle şizoid ve çelişik bir biçimde tekrar uzamsallaştırılması, Avrupa'nın birleşme sürecinin içsel açıdan da çelişkili olduğunu gösterir. Bu, hem Avrupa'nın büyük bir kale olarak inşasını hem de Avrupalı ulus devletler arasındaki milliyetçi tartışmaları sonlandırmayı hedefleyen bir çaba olarak görülebilir. Avrupa iktidarının devraldığı sömürgeci mirası söz konusu olduğundaysa, aynı süreç Avrupa'nın medeniyetin merkezi olacağı yolundaki (kendi kendini gerçekleştiren) bir kehanetin sürdürülmesi olarak okunabilir. Öte yanda, emperyalist fanteziden daha bilinçli bir çaba olan "Avrupa'yı taşralılaştırma" yolunda geri adım atma olarak da görülebilir.[22]

Somut sınırların varlığı, Avrupa'nın, milliyetçilik sonrası bir Avrupalı uzam olma anlamında "minörleşme"si savımla bağlantılı. Bu projenin temelindeki iki öncül ise politik ve tarihsel. Politik açıdan, Avrupa kıtasında Avrupa'nın birleşmesine gösterilen büyük direniş ve ABD'nin bu birleşmeden kuşku duyması, Avrupalı ulus devletler fikrini aşmayı hedefleyen bir sürece verilen savunma amaçlı bir tepki. Bu sürecin kısa vadeli etkisi, milliyetçi bir paranoya ve yabancı düşmanı korku dalgası, ki bu dalga hem Avrupa karşıtı hem de ırkçı bir dalga. Son dönem postmodernizmi eşzamanlı küreselleşme ve parçalanma paradoksu üzerinden işliyor. Dışlanan orta kuralı işlememiş gibi, bir şey ve zıddı eşzamanlı olarak geçerli olabiliyor.[23] Böylece, Avrupa sınırlarının genişlemesi, günümüzde Avrupa'da mikro-milliyetçi sınırların her düzeyde dirilmesiyle aynı zamana rastlıyor. Birleşme, sınırların kapanmasıyla bir arada olabilir; ortak Avrupa vatandaşlığı ve ortak para birimi, içsel bölünme ve bölgeselciliğin artışıyla, yeni, sözde milliyetçilik sonrası bir kimlik ise yabancı düşmanlığının, ırkçılığın ve antisemitizmin dönüşüyle aynı anda olur. (Benhabib, 1999)[24] Sovyetler Birliği'nin dağılışı eşzamanlı olarak ileri düzey pazar ekonomisinin zaferini ve en ilkel türden kabile savaşlarına benzer etnik savaşları imler. Küreselleşme hem türdeşleşme hem de güçte aşırı farklılıklar anlamına gelir.[25] Ne var ki, nostaljik sol da, uluslararası işçi sınıfı dayanışmasının topolojik temellerini görmezden gelen Avrupa Birliği'ne şiddetle karşı çıkıyor. Sosyalizmin kozmopolit geleneği Avrupa boyutuna karşı eyleme geçiyor: Onlar için üçüncü dünyayla dayanışma her zaman politik açıdan doğru bir mutabakatı beraberinde getirirken, Avrupa'nın konularıyla ilgilenmek genelde beyhude ve öz-saplantılı bir tutum. Solcu bir feminist entelektüel olarak solun Avrupa üstünlüğünün alaşağı edilişi ve Amerikan imparatorluğunun yaklaşan ayak seslerine dair tarihsel kanıtlara karşı enerjik ve ileriyi gören bir tutumla tepki vermekte yetersiz kaldığını

söylemeliyim.[26] Sol, ileri düzey kapitalizmin diyalektik olmayan ve şizofren yapısını idrak etme konusunda da biraz geri kalmıştır.[27]

Philomena Essed, Avtra Brah vb ırkçılık karşıtı feministlerin çalışmalarından görüyoruz ki, yeni Avrupa'nın çelişkileri ırk meselesiyle de ilişkili[28] Bu içsel çelişik çabaların eşzamanlılığı onların muazzam güç ve etkisini azaltmaz. Ancak, yenilenmiş ve daha uygun çözümleme biçimlerine gereksinim olduğunu gösterir. Sıklıkla olduğu üzere, sanatçılar ve aktivistler daha çok yaratıcılık çağrısına, profesyonel akademisyenlerden çok daha hızlı yanıt veriyor. İsviçreli sanatçı ve aktivist Ursula Biemann son çalışmasında değişen dünya düzeninde ortaya çıkan belirli insani ekonomik döngüleri araştırıyor: Hindistan'daki telekız hizmeti sanayi, Akdeniz'e açılan yasadışı göçmen tekneleri, Avrupa'daki sanayileşmiş hapishane kompleksleri, İspanya-Marakeş sınırındaki kaçakçılık rotaları. Bu alanlar ve alan olmayan yerler, toplumsal ve bölgesel koşullar arasındaki ilişkilerin tekrar telaffuz edilmesini gerektiriyor.[29]

Bunun sonucunda ortaya, öznelliğin yeni hareket biçimlerinin küresel hareketlilik politikaları ortamında izlediği rotaları takip eden bir proje çıkıyor. Bu proje, bütün bir özne konumu değil, çok konumlu öznelerin dağılmacı kimliklerini başlangıç noktası alan alternatif bir bağlantısal coğrafya üretir. Uydu aracılığıyla gözetleme ve keşif gibi teknolojiler ve sınırları korumak için kullanılan video ve elektronik aletler Biemann'ın bedenlenmiş ve içeyerleşik yeni iktidar ilişkileri coğrafyasında merkezi rol oynar.

Bu yaklaşımın bir örneği de "Frontera Sur RRVT" adlı projedir. Bu projede Avrupa Birliği'nin genişlemesinin, Afrika kıtasında bulunan İspanya-Marakeş yerleşim bölgesi Ceuta ve Melilla'daki sonuçları incelenmektedir. Projede hem Kuzey Afrika'nın Avrupa tarafından işgalinin hâlâ sürmekte olan sömürgeci mirası hem de yeni Avrupalı kimliğini yaşatmak için güney sınırların dönüştürülmesi araştırılmaktadır. Biemann şu sonuca varır: AB'nin hem bolluk ve zenginliğinin hem de değer sisteminin simgeleri olan büyük alışveriş merkezleri bu bölgede Avrupa'nın kendini en uzak sınırında tanımlamasını sağlamaktadır.[30]

Böyle bir sınırın esas işlevi nüfusun ve malların hareketliliği üzerinde denetim sağlamaktır. Biemann'ın sanat projesi, böylesi sınırda ama yine de merkezi bir alanda yaşanan çeşitli sınır aşımlarının çok ayrıntılı bir seyir defterini sunar: konteyner taşıyan gemilerin rotaları, sığınmacı adaylarını taşıyan gece tekneleri, AB pazarları için meyve sebze toplayan işçilerin gü-

zergâhları, ülke içinde çalışan işçiler, kaçakçılar, seks işçileri ve Tangier'deki Hollandalı şirketler için ithal karides ayıklayan Marakeşliler.[31] Bu kartografya aynı anda hem yerel hem küresel olan güç ilişkilerinin bir mikro coğrafyasını sunar. Ulusaşırı etkilerini, insan hareketliliğini denetlemekte kullanılan gelişmiş teknolojilere, yani radar ve uydu teknolojilerine, video kameralarına ve kızılötesi kameralara borçludurlar. Bu dünya görüşünün özünde ekonomik dünya düzeninin yasal ve yasal olmayan yönlerinin birliği vardır: yerel halk, turistler, askeri personel, tüccarlar ve diğerleri için bir yerden başka bir yere geçme, giriş yapma ve kaçakçılık bir aradadır. Bunların bazılarını aceleyle "yasadışı ekonomi"ye indirgemek, bu kazançlı eylemlerin çoğunun suç ortaklığını ve müşterek içerimlerini görememektir. Bunları hepsi, farklı yollardan mücadelenin bir kartografyasını çıkartır. Yasal ekonomiler açısından, bu geçiş alanları çoğunlukla Avrupa pazarları için üretilen ürünleri işlemek için kullanılmaktadır.

Ursula Biemann'ın dikkatimizi çektiği ikinci önemli sanat projesi, *Multiplicity* sanat kolektifi tarafından hazırlanan "Solid Sea Project"tir (Katı Deniz Projesi). Bu projede Akdeniz, yeni sömürgeci ekonomik ilişkilerin delinmesi zor bloğu, turistlerin, göçmenlerin, kaçakların ve askeri personelin yurtlandığı şeffafsız bir yüzeydir. İleri düzey teknoloji ve AB üyesi ülkelerin donanmasıyla hiper denetim altında tutulan aşılamayan bir su şerididir. İzin verilen geçiş biçimleriyle sıkı bir düzenlemeye tabi tutulan, katı bir uzamdır. Petrol kulesi teknisyenleri, yolcu gemisi turistleri, denizciler, kaçak göçmenler, balıkçılar, kaçakçılar, ordu mensupları – hepsi de bu katı yüzey üzerinde kendi yollarını çizer. Bu sanat projesi, bu katı yüzeyi geçerken başvurulan çeşitli yolların farklı rotalarını, limanların, kıyı devriyesi rotalarının, tütün ve diğer malzeme kaçakçılarının güzergâhlarının ve bu sistemin işlemesini sağlayan karmaşık kablo ve telekomünikasyon ağları sisteminin mantıklı bir açıklamaya oturtmaya çalışarak takip eder.

Feminist Kuramlar Öcünü Alıyor

Muhafazakârlığın post-postmodern bağlamında ve "geleceğe dönüşün" şizoid iki arada bir derede kalmışlığında, feminist akademisyenlerin, şimdiye dört elle sarılma ve şimdide bir fark yaratma girişiminde bulunma yönünde çabaları da yoğunlaşmış durumda. İlerlemenin, hem entelektüel açıdan hem de bütün toplumsal sınıflarda, bir zamanlar kutsala saygısızlık addedilen şeyin bayağı olana dönüşme hızıyla ölçüldüğü herkesin malûmu.

Feminist kuramların baskın kuramsal modelleri eleştirilerinde de durum aynı. Örneğin, 1981'de Sorbonne'da kadınlar ve felsefe konulu doktora tezimin savunmasını yaparken, daha önce Canberra'da Genevive Lloyd'dan lisans eğitimi almış biri olarak, feminist kuramın benim konumla ilgili bütün çalışmalarını iyi bilmekle övünüyor durumdaydım. 1980'lerin ortalarında feminist felsefe üzerine eleştirel incelemeler, antolojiler ve eleştirel metinler, bir koleksiyoncu için büyük öneme sahip nadir bulunan parçalar sayılacak kadar az sayıdaydı. Yeni binyılın başında ise büyük bir bolluk söz konusu. Feminist filozofların yapıtları o kadar zengin, çeşitli ve kaliteli ki, tek bir kişinin bunların sinoptik bir özetini çıkarmasının imkanı yok.[32] Feminist felsefenin kurumsal merkezlerde olduğu kadar bu merkezlerin dışında da niceliksel artış göstermesi, sınıflandırma kriterleri, çözümleyici kategorilerin kullanımı ve düzenleme süreçlerine dair niceliksel soruları öne çıkartıyor. Bunlar kilit öneme sahip metodoloji ve terminoloji meseleleri. Disiplinlerarası feminist kuram alanına sistematik bir meta-söylemsel yaklaşım günümüzün önemli önceliklerinden biri – hem felsefe[33] hem de kurulu bir disiplin olan kadın çalışmaları açısından.[34] Bir zamanlar yıkıcı sayılan şey, artık genel geçer kabul görüyor.

Feminist filozoflar yeni bir materyalizm türü icat ettiler, bedenlenmiş ve içeyerleşik materyalizm. Çağcıl feminist kuramın payandaları, eskiden "gezici kuramlar" olarak bilinen ulusaşırı bilgi aktarımının hızı ve eşzamanlılığını açıklamaya çalışan (daha önceleri "yerleşim birimleri politikasının pratiği" olarak bilinen) belirli bir yerleşik epistemoloji çeşidi. Bu bakımdan, Biemann'ın çalışmaları semboliktir. Feminist kuramlar ve pratikler, küreselleşme çağında ortaya çıkan yapısal eşitsizlikleri (aynı zamanda "dağınık hegemonyalar" olarak bilinirler) ve geniş bir alana yayılmış, melez ve hızla değişen etnik, ırksal, ulusal ve dini kimliklerin ortasında kadınların çıkarlarını, itibarını ve refahını koruma (önceleri "feminist bakış açısı kuramı" veya hümanist feminizm olarak bilinirdi) ihtiyacını vurgulamışlardır. Bu bakımdan, "Trans-européennes" projesinin politik stratejisi ibretliktir.

Feminist kuram, toplumsal öznelerin inşasında hem karmaşıklığın hem istikrarsızlığın eylemsel kavramlar olarak hakkını vermeye çalışır. İleri düzey kapitalizmde özdeşliklerin yer ve biçim değiştirmesinin üretken yönlerini vurgular. Feministler (bio)teknolojik değişimlerle ilişkili konuları kavramsal ve yöntembilimsel açıdan ele almışlardır. Çoğu feminist, doğa-kültür ikiliğini ve daha belirgin bir biçimde köhne özcülük-inşacılık karşıtlığını aş-

ma ihtiyacını vurgulamıştır. Bu da, kuramsal gündemi sıfırlamaya çalışan yeni bir akademisyen neslinin doğmasına yol açmıştır. Üçüncü dalga feminizm hayatta ve iyi durumda, hem de felsefi ve yöntembilimsel iddialarını dile getirirken oldukça açık sözlü.[35] Deleuze ve Guattari[36] gibi filozofların radikal içkinliğine yönelik ilgi, yeni dalga feminist bilim araştırmaları ve bilgi kuramıyla paralel olarak küresel boyutta çığ gibi büyüyor.[37] Darwin gibi yazarlara yönelik ilginin tekrar uyanışı[38] "yaşamın kendisine" yönelik çoklu mikro-politik araştırmalarda yankılanıyor.[39] Felsefi temeldencilik karşıtlığı ve feminist bilim çalışmaları arasındaki bu çapraz uyum, postmodern feminizmin öncüllerini radikalleştiren bir posthümanist dalganın ortaya çıkmasına yol açıyor.

Posthümanizm[40] hızla büyüyen, kesişimsel bir feminist ittifak. Postyapısalcı antihümanizmin kalıntılarını alıp, çağdaş genetik bilimi ve moleküler biyolojinin yeni değerlendirmeleriyle determinist olmayan bir çerçevede birleştiriyor. Feminist kültürel bilim çalışmaları biyolojiyi DNA odaklı lineerliğin yapısal işlevciliğinden çözüp, daha yaratıcı evrimsel gelişim modellerine yönlendiriyor.[41] Posthümanizmin de insani olmayan yönleri var elbette; örneğin, Vandana Shiva, farklılığı imleyen ampirik öznelerin (kadın / yerli / dünya ötekisi veya doğal öteki) bedenlerinin, küresel ekonominin elden çıkarılabilir bedenleri haline geldiğini vurgular. Elden çıkarılabilir bir beden, organik bir birlikten, tutarlılıktan veya bütünlükten yoksun bir organlar kümesidir: Herkese açık bir organlar koleksiyonu.[42] Çağcıl kapitalizm aslında biyo-politik'in ta kendisidir çünkü, Foucault'nun savladığı gibi, o yaşamların hepsini denetim altında tutmayı hedefler. Ancak, feminist bir bakış açısından, biyo-iktidar zaten bir tür biyo-korsanlığa dönüşmüş durumdadır, çünkü kadınların, hayvanların, bitkilerin, genlerin ve hücrelerin üretken güçlerini sömürmeyi hedefler. Yaşayan maddenin kendini kopyalayarak neslini sürdümesi tüketimin ve ticari sömürünün hedefi haline gelmiştir. Haraway bu eğilimi görerek, OncoMouse'ın, yeni genetik devrimin deneme alanı ve başka türlerin yedek parça üreticisi olarak kullanılan, şehit edilmiş bedenini onurlandırır.[43] Egemen öznenin "ötekilerinin" elden çıkarılabilir bedenleri açısından bakıldığında, hâlâ sürmekte olan yeni bilimsel devrim aslında ne yeni ne de bilimsel.

Tektanrıcı dinlerin Tanrısının farklı taraflarının günümüz dünya meselelerinin esas politik aktörü olarak geri dönüşüne uygun olarak ya da bu duruma yanıt olarak post-seküler bir feminist yaklaşıma yönelik ihtiyaç seslendi-

rilmeye başladı. Bu post-seküler yaklaşım, Avrupa feminizminin tarhisel agnostisizminin gözden geçirilip düzeltilmesini zorlarken, *new age* maneviyatçılığa ve kamusal alanımıza egemen olan yansıtıcı temeldencilik biçimlerine mesafeli durur.

Feminist düşünce bu temanın bir çeşitlemesi olarak, tercihini bir tür irade iyimserliği tarafında kullanmış ve hem nostaljiye hem de melankoliye karşı direnmiştir. Bunun yerine hem baskın Kantçı tarzda[44] ve onun alternatifi olan yeni-Spinozacı tarzda bir pozitif etik ihtiyacını vurgular. Bu, çağdaş dönüşümlerin zorluklarını yaratıcılık ve cesaretle karşılamanın gerekliliğini temel alan bir etiktir. Üçüncü milenyumun başlangıcında feminist entelektüel ve politik enerjiler, toplumsal umut ufuklarının inşasına katkıda bulunmaya yönelik etik projede birleşmektedir. Buradaki zorluk, aktivizmi tekrar aktif hale getirmektir. Bu konum, kişinin tarihsel konumuna karşı sorumluluk üstlenmesini gerektirdiğinden, sadece toplumsal sorumluluk anlayışını değil, bir duygulanımı da ifade eder. Bu Hannah Arendt'in dünyayı sevmek adını verdiği duygulanımdır.

İngilizceden çeviren: Şeyda Öztürk

Notlar

1 Brian Massumi, "Anywhere You Want To Be: An Introduction To Fear", Joan Broadhurst (ed.), *Deleuze and the Transcendental Unconscious*, *Warwick Journal of Philosophy*, 1992 içinde.
2 Francis Fukuyama, *Our Post human Future: Consequences of the Biotechnological Revolution*, Profile Books, Londra, 2002.
3 Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford, 1976.
4 Sarah Franklin, Celia Lury, Jackie Stacey, *Global Nature, Global Culture*, Sage, Londra, 2000.
5 Alain Touraine, *Beyond Neoliberalism*, Polity Press, Cambridge, 2001, s. 1.
6 Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.
7 Donna Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_ Oncomouse* (Routledge) Londra, New York, 1997, s. 90.
8 Hardt ve Negri, *Empire*.
9 Franklin, Lury, Stacey, *Global Nature, Global Culture*.
10 Paul Gilroy, *Against Race: Imaging Political Culture Beyond the Colour Line*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2000.
11 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris. İngilizce çeviri: (1977), *Discipline and Punish*, Pantheon Books, New York, 1975.
12 Samuel P. Huntington, *The clash of civilizations and the remaking of world order*, Touchstone, Londran, 1998.

13 Gilroy, *Against Race*.
14 Gabriele Griffin ve Rosi Braidotti, *Thinking Differently: A Reader in European Women's Studies*, Zed Books, Londra, 2002.
15 Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge?*, Open University Press, Londra, 1991; Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2003.
16 Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Gallimard, Paris, 1987.
17 Clifford, James (1994) "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9, 3 içinde, s. 302-338.
18 Cohn-Bendit, Daniel (1995) "Transit Discussion", *Newsletter of the Institute for Human Sciences, Vienna*, S.50, Haziran-Ağustos, s. 1-4.
19 Ghislaine Glasson Deschaumes ve Svetlana Slapsak (ed.), *Balkan Women for peace. Itineraries of cross-border activism* (Transeuropéennes, Reseaux pour la culture en Europe) Paris, 2002.
20 Deschaumes ve Slapsak (ed.), *Balkan Women for peace*, s. 236.
21 Etienne Balibar, *Nous, citoyens d' Europe? Les frontieres, l'etat, le people*, Editions de la Decouverte, Paris, 2001.
22 Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
23 Arjan Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", P. Williams ve L. Chrisman (ed.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader*,içinde, s. 324-39, Western University Press, New York, 1994..
24 Seyla Benhabib, "Sexual difference and collective identities: The new global constellation", *Signs*, C. 24, S. 2, 1999, s. 335-362.
25 Zillah Eisenstein, *Global Obscenities. Patriarchy, Capitalism and the Lure of Cyber fantasy*, New York University Press, New York, 1998.
26 Hardt ve Negri, *Empire*.
27 Deleuze, Gilles ve Felix Guattari, *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Paris: Minuit, 1972. İngilizce çeviri: *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, New York: Viking Press, 1977; *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*, Paris: Minuit, 1980. İngilizce çeviri: *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987b.
28 Philomena Essed, *Understanding Everyday Racism. An Interdisciplinary Theory*, Sage, Londra, 1991; Avtar Brah, "Re-Framing Europe: En-Gendered Racisms, Ethnicities and Nationalisms in Contemporary Western Europe", *Feminist Review*, S. 45, Güz, 1993, s. 9-28; Helma Lutz, Nira Yuval-Davis ve Ann Phoenix, *Crossfires: Nationalism, Racism and Gender in Europe*, Pluto Press, Londra, 1996.
29 Ursula Biemann (ed.), *Geography and the politics of mobility*, General Foundation, Viyana, 2003, s. 22.
30 Biemann (ed.), *Geography and the politics of mobility*, s. 90.
31 A.g.y.
32 Sonya Andermahr, Terry Lovell ve Carol Wolkowitz, *A Concise Glossary of Feminist Theory*, Arnold, Londra, 1997. Allison Marion Jaggar ve Iris Marion Young (ed.) tarafından hazırlanmış olan standart başvuru kitabı, *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Malden, Massachusetts ve Oxford, 1998.
33 Linda Alcoff, "Philosophy matters: a review of recent work in feminist philosophy", *Signs*, C. 25, S. 3, 2000, s. 841-882.
34 Robyn Wiegman, *Women's Studies on Its Own*, Duke University Press, Durham ve Londra, 2002.
35 Astrid Henry, *Not My Mother's Sister: Generational Conflict and Third-Wave Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.

36 Ian Buchanan ve Claire Colebrook (ed.), *Deleuze and Feminist Theory*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

37 Elizabeth A. Wilson, *Neural Geographies. Feminism and the Microstructure of Cognition*, Routledge, New York ve Londra, 1998. Nette Bryld ve Nina Lykke, *Cosmodolphins. Feminist Cultural Studies of Technologies, Animals and the Sacred*, Zed Books, Londra, 1999. Franklin, Lury ve Stacey, *Global Nature, Global Culture*.

38 Elizabeth Grosz, "Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance", *Australian Feminist Studies*, C. 14, S. 29, 1999, s. 31-45.

39 Luciana Parisi, *Abstract Sex. Philosophy, Biotechnology, and the Mutation of Desire*, Continuum Press, Londra, 2004.

40 Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*; Haraway, *The Companion Species Manifesto*; Katherine Hayles, *How We Became Post Human: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1999.
Judith Halberstam ve Ira Livingston, *Post-Human Bodies*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

41 Vandana Shiva, *Bio piracy: The Plunder of Nature and Knowledge* (South End Press) Boston, 1997.

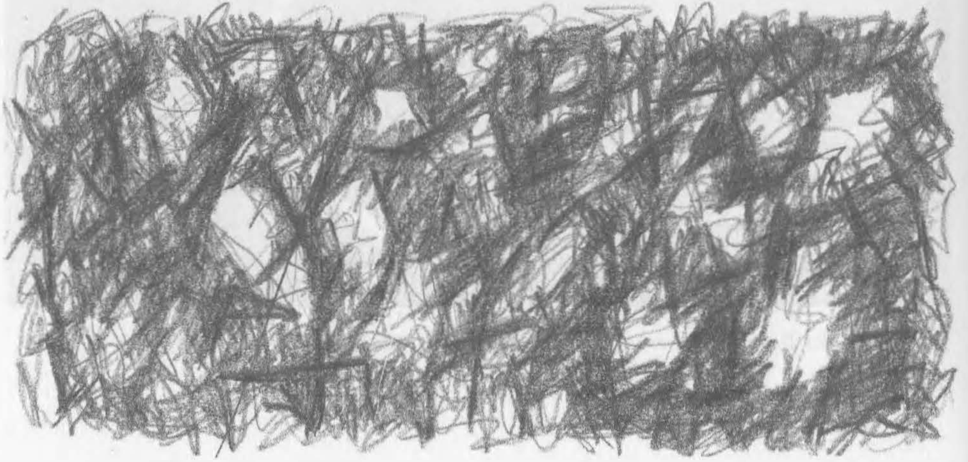
42 Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium*.

43 Seyla Benhabib, "Sexual difference and collective identities: The new global constellation", *Signs*, C. 24, S. 2, 1999, s. 335-362; Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity: a Classical Defence of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.

44 Moira Gatens ve Genevieve Lloyd, *Collective Imaginings*, Routledge, Londra ve New York, 1999; Rosi Braidotti, *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge, 2002.

The Future For Turkish Women Artists, Guerrilla Girls, 2003





Kahve at Ortaköy 1-2, kâğıt üzerine grafit boya, 2007, Akiko Kotani

Türkiye'de Feminizm ve Kadın Hareketi

YASEMİN AKİS - ÜLKÜ ÖZAKIN - SERPİL SANCAR



Ülkü Özakın: Bu söyleşide Yasemin Akis ve ben Serpil Sancar'la genelde feminist kuram özelde Türkiye'de feminizm ve kadın hareketi üzerine konuşacağız. İsterseniz "Feminist kuram'ı nasıl tanımlayabiliriz?" sorusunu yanıtlayarak ve kuramın zaman içindeki gelişimini özetleyerek başlayalım.

Serpil Sancar: Feminist kuram dediğimiz şey modern kapitalist toplumlarda, erkek egemenliğine dayalı toplumsal yapıları anlamaya yarayacak, çözümleyecek kuramsal araçları geliştirme derdinden çıkıyor. Bunun çıkış noktası erkek egemen toplum ya da ataerkillik denen kavram. Sanırım başlangıç noktası burası.

Ü. Ö.: Yani bir sistem var karşımızda. Feminist kuram ve modern kapitalist toplumlardaki yapılar ilişkisini biraz açabilir miyiz? Kapitalizmin ataerkilliği hiç yoktan ortaya çıkardığını düşünmediğimize göre, feminist kuram, karşısında erkek egemen toplumu gördüğünden mi bu bahsettiğiniz toplumdaki sistemi analiz edecek şekilde gelişti?

S. S.: Endüstriyel kapitalist toplumlarda insanların gündelik ilişkiler alanının 'özel alan' diye toplumsal – kamusal yaşamın dışına itilmesi ve buraya kadınların ve dişil değerlerin konması ile oluşan cinsiyet rejiminden bahsediyoruz. Yani kapitalizme özgü bir ataerkilliğin ortaya çıkarılışıyla başlayan

bir süreçten bahsediyoruz. Modern adı verilen toplumların, kadınları hem özel alana kapatan hem de üretim alanında ikincilleştiren yapısı kadınlar açısından önemli ezilme ve ayrımcılık koşulları yaratmıştı. Oysa endüstriyel kapitalizmin zihinsel-düşünsel bağlamı olan modernizm insanlara doğuştan eşit ve özgür olduğunu söylüyordu. Bu sadece mülk sahipleri için bir gerçekti. Eşit toplumsal koşullarda yaşamayan diğer insan grupları gibi kadınlar da kendi yaşadıkları bu paradoksal duruma yani eşitsizliklere karşı çıkmaya başladılar ve böylece bir "kadın sorunları" meselesi oluştu. Feminist kuram bu "kadın sorunu"nun belli bir aşamasında eleştirel düşüncenin bir halidir aslında. Bunun da odak noktası erkek egemen bir toplumsal yapıyı anlatmaya çalışan *ataerkillik kavramıdır*.

Ataerkillik büyük ölçüde yapısal analizlerle ya da yapısalcı yaklaşımlarla beslenmiş bir kavram ve erkek egemenliğini sürekli kılan toplumsal ve siyasal yapıları anlayabilmeyi sağlıyor. Ataerkillik kavramı dikkatimizi hep yapılara çeker. Mesela kadının karşılıksız ev-içi emeğine dayalı heteroseksüel tek eşli evlilik, erkek emeğini merkeze alan işgücü piyasası, askerlik ve vergi vermeye dayalı vatandaşlık temelli ulus-devlet yapıları... Bunlar hep erkek egemenliğini tesis edecek şekilde yapılanmıştır.

Yasemin Akis: Feminist kuram toplumsal yapılara bakarken ezber bozması nedeniyle farklı ve yeni bir alanı görmemize olanak tanıdı. Feminizm öncesi yapısal eleştiriler çoğunlukla kapitalist sistem ve sınıf analizleri üzerinden yapılırken bu çalışmalar, içersinde kadınların ayrıca yaşadıkları ezilmeyi dikkate almadıkları için eleştirildiler. Feminizmin bu çıkışından sonra neler yapıldı?

S. S.: Bu kalkış noktasından çıkarak bir analiz dönemi yaşanıyor. Farklı toplumsal alanları analiz ediyorlar, örneğin özel alan, evlilik, karşılıksız kadın emeği...

Y. A.: Gerçi hep Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* kitabı örnek gösterilir; "aslında Engels de kadın emeğinin sömürülmesinden bahsetmiştir" denir ama feminist eleştiriden daha erken tarihli olması dolayısıyla önemli olsa da, bu yapıtta kadın emeğinin ev içinde sömürülmesine çok kısaca değinilir. Peki, feminist kuramın buradaki eleştirisi temel olarak neye odaklandı?

S. S.: En önemli eleştiri noktalarından biri, Marksist kuramın, kadın emeğine, karşılıksız eviçi emeğe kör kalması, dikkate almaması, onu analizinin odağına almamış olması. Zaten bu körlük doğuruyor feminist kuramı,

bu boşluğu analiz etmek için feminist kuram gelişiyor. Ataerkillik nerelerde analiz edildi? Öncelikle 1970'lerde feminist kuramın baktığı yerlerden biri özel alandı, değil mi? Yani orada yaşanan kadınlık deneyimlerine, cinsellik, aşk, evlilik, annelik, babalık, aile vb; bunlara bakarak erkek egemenliğinin gerçekleşme koşullarını açıklamaya yönelen eleştirel tartışmalar ortaya çıktı.



Y. A.: Emek dağılımı...

S. S.: Evet... Cinsiyete dayalı işbölümü, yani kadın emeği ile erkek emeği arasında farklı yapılanma koşullarına bakıldı; buralardan erkek egemenliğinin nasıl kurulduğu tanımlandı. Sonra tabii siyasal alana da bakıldı. Devlet, siyasal partiler, siyasal temsil erkek iktidarının kurulduğu alanlar olarak konuşuldu. Aslında çok az çalışılan alanlar da var değil mi? Mesela, militarizm gibi, zorunlu askerlik sistemine dayalı ordular gibi; feminizmin çok az çalıştığı alanlar bunlar.

Y. A.: Feminist hareketin ve feminist teorinin Türkiye'deki seyrine bakacak olursak; tarih olarak feminizmin 80'lerden itibaren Türkiye'de yükselmeye başladığını, öncesinde sol hareketin getirdiği o dönemsel sorgulamanın feminizme yansıdığını ve sonrasındaysa feminizmin yavaş yavaş kadın çalışmaları şeklinde üniversitelere ve sivil topluma çekilmesinin gerçekleştiğini söyleyebilir miyiz?

S. S.: Ama o noktada Avrupa ile ya da Kuzey Atlantik coğrafyasıyla karşılaştırdığınızda önemli bir fark oldu. Orada feminist hareket '68 sonrası radikal siyasetle paralel gelişti. Türkiye'de ise tam tersi oldu. Radikal siyaset bastırıldı, yok oldu, ondan sonra feminizm çıktı. Bunun çok önemli sonuçları olduğunu düşünüyorum Türkiye açısından. Bu nedenle Türkiye'de feminist hareket kendi siyasal gündemini, ülkenin siyasal gündemine taşımakta çok zorlandı. Özellikle kadın politikaları alanında kurumsallaşma gerektiren konularda, kendi gündemini devlet politikalarına ve kamu alanına, siyaset alanına taşımakta çok zorlandı. Halen bu konuda feminist siyasetin ilk basamaklarda bulunduğunu, oralarda takılıp siyasal engellenmeleri kolay aşamadığını düşünüyorum.

Ü. Ö.: Ama daha güçlü bir hareket içinde kadınlara ayrı, bağımsız bir yer sağlanması konusunda bir destek olmadı. Yani kadınların talepleri içinde yeterince kabul görüp, "Evet, haklısınız" diyen herhangi bir hareket olmadı.

S. S.: Mevcut siyasal aktörlerin kadın hareketinin taleplerine bakıp "Haklısınız" demeleri de yetmiyor aslında; yani feminist siyaset eninde sonunda siyasal pazarlıklar ve siyasal çatışma dinamikleriyle örülüdür. Ama Avrupa'da yeşil hareket, sol hareket, çatışmalı da olsa, siyasi partiler aracılığıyla ve reformlar döneminde feminist talepleri siyasal alana taşıdı. Örneğin kota politikaları böyle bir ortak ittifaktan çıktı. Feminist hareketle radikal veya liberal özgürlükçü diğer hareketlerin ittifakından çıktı. Yani mevcut devlet politika ve kurumlarının cinsiyet eşitliği açısından yeniden yapılandırılması, yeni bir kadın politikası veya eşitlik politikası gündeminin oluşması bütün o çatışmalı ilişkiden çıktı. Kabul etmeseler bile feminizmin siyasal alana böyle bir etkisi oldu; erkek egemen siyasal yapıları belli ölçülerde dönüştürdü. Almanya'da, Yeşiller Partisi'nin rotasyonlu liderlik ve kota politikalarının ilk uygulanmaya başladığı dönemler öyle dönemlerdi. Türkiye aynı tarihsel dönemi askeri rejimlerle geçirdi. Türkiye'de feminist hareket erkek egemen toplum eleştirisi yapmaya başladığında dönem zaten bir askeri rejim dönemiydi. Bütün radikal özgürlükçü hareketler sönmüş ve yok olmuştu. O anlamda Avrupa deneyimi ile bir fark olduğunu düşünüyorum. Bu, Türkiye'de feminist harekete hem bazı kazanımlar, hem kayıplar getirdi. Kaybı, bir tür devlet feminizmi ya da kadın erkek eşitlik politikası yaratmaktaki zayıflığı, güçsüzlüğü oldu. Çünkü radikal bir partneri olamadı feminist hareketin; siyasal alanı yeniden şekillendirecek bir partneri olamadı. Partneri İslamcı kadın örgütleri falan oldu, ya da zaten o dönemde Kemalist kadın hakları söylemi de sönümlendiği için feminist örgütler çok da ittifak yapacak ortak bulamadılar. O anlamda bir fark olduğunu düşünüyorum.

Ü. Ö.: Bir de tabii batıdaki harekette şöyle bir durum var, 68'den sonra aktivistler kuramı geliştiren kişiler oldu. Daha sonra yazdıkları Türkçeye çevirilerek Türkiye'de de yeni bir harekete evrildi. Yani batılı aktivistlerin politika içinde ürettikleri eserlerin çevirilmesiyle burada da bir bilinçlenme ve eylemler ortaya çıkıyor sanırım, değil mi?

S. S.: Evet, bizde feminist aktivizmle feminizmin teorik meselelerini tartışanlar belli çevrelerde iç içe geçti. Ama yakın zamanda bunun da değişmeye başladığını görüyoruz. Feminist aktivistler ile feminizmin sorunlarını ku-

ramsal boyutlarıyla tartışanlar arasında bir uçurum oluşmaya başladı, bu uçurum genişliyor. Aktivistlerin gözünde feminist kuram tartışmalarının biraz itibar yitirmekte olduğunu düşünüyorum.

Ü. Ö.: Yeni feminist dergiler çıktı. Onların, yani *Amargi, Feminist Politika, Feminist Yaklaşımlar* gibi dergilerin bir arabulucu ve iki tarafı da besleyici bir rolü olduğunu düşünüyor musunuz?

S. S.: Bu dergilerin hepsi çok yeni, o nedenle kesin bir yorum yapmak istemem ama mevcut feminist dergiler feminist kuram meseleleriyle çok da uğraşmıyor. Daha doğrusu kuramsal alanın hem kadın hareketiyle hem de feminist yayın alanıyla çok sağlıklı bir bağlantı kurabildiğini düşünmüyorum. Bunun da ciddi siyasi bedelleri olduğunu düşünüyorum. Örneğin kadın örgütlerinde çok yaygın bir özcülük var. Yani kadın olmanın kendisi varoluşsal bir şey, o kadının cinsiyete dayalı iktidar ilişkileri karşısında nasıl duracağını, kadın olmayı nasıl savunduğuna ve sorguladığına bakılmaksızın, kadın olmanın biyolojik hali bir siyasal konum yaratıyormuş gibi davranılıyor. Dolayısıyla bir yere bir kadın seçiliyorsa, bir karar koltuğuna bir kadın oturuyorsa mutlaka bu feminizmin başarısı oluyor. Bu tabii ki ciddi bir özcülük. Bu kadınların erkek egemenliğini ne kadar yeniden ürettiklerini sorgulayacak bir bakış açısı hâlâ havada kalıyor.

Ü. Ö.: Yine de bu dergilerdeki tartışmalarla bunun aşılması için bir sorgulama ortamı oluşuyor mu?

S. S.: Evet... Bu önümüzdeki dönemde, başarılsa iyi olacak. Ama bunu tetikleyecek bir şey lazım. Yani Türkiye'de halen teorik düzeyde feminizmin sorunlarını tartışan bir yayın organımız yok. Bu konuda çok fazla kafa yoran kişiler oturup yazmıyor ya da Türkiye'ye dönük yazmıyorlar hatta. Yurtdışında herhangi bir toplantıda Türkiye'den gelen en az birkaç tane feminist araştırmacı buluyorsunuz ama onların Türkiye'de hiç tartışmalara katıldıklarını ben görmüyorum. Bu çok ilginç bir şey.

Ü. Ö.: Feminist kuramın içindeki temel kavramlar, bunların ilişkisi ve zaman içindeki evrimleriyle ilgili neler söyleyebiliriz?

Y. A.: Biraz önce Serpil hocanın anlattığı ataerki kavramı, feminizm içersinde kullanılan en önemli başlangıçlardan birini oluşturuyor. Feminizm içerisindeki dönüm noktalarından biri de "toplumsal cinsiyet" kavramının kullanılmaya başlanması. Bu kavramlar aslında ilk kullanılmaya başlanmalarından farklı olarak bugün şöyle bir ikilem ortaya çıkarmış gibi: Toplumsal cinsiyet birazcık daha yumuşak, daha kadın – erkek ilişkilerine, iktidar

ilişkilerine odaklanan bir kavramken, sanki ataerki ve feminizm kulakta daha tehlikeli çınladığı için akademisyenler veya aktivistler haricinde neredeyse kullanılmaz vaziyette. Mesela Türkiye'de siyaset alanında, feminizmin adı ağza bile alınamazken veya dahası feminizm bir aşağılama olarak kullanılırken, toplumsal cinsiyet kavramı feminizm kaynaklı olmasına karşın feminizm karşıtları tarafından bile tercih edilen, siyaseten kabul edilen ancak içi boşaltılmış bir kavram haline geldi. Sizce feminizm veya feminist kuram içinde bunun gibi zamanla kullanımı, içeriği veya arasındaki ilişkisi değişen başka kavramlar da var mı?

Ü. Ö.: Feminist kuramın temel kavramlarından ataerkillik ve toplumsal cinsiyet aslında biraz değişik kişilerin birbirinin yerine kullanılmayı tercih ettiği kavramlar. Ataerkillik kadınların yaşadığı ezilmeyi bir sistem olarak tanımlamış, "kapitalizm bir sistemse bu da öyledir" denmiş. İlk başta politik bir hareketin başlaması için böyle bir şey gerekli. Ama sonrasında, teori gelişirken kadınların bu çerçevede çok zayıf ve kurban olarak temsil edilmelerine yol açtığı endişesi ortaya çıkmış. "Bir kadın ya da kadınlar hiçbir şeyi değiştiremez, karşımızdaki çok büyük bir yapı" diye algılanmasının sorunlu olduğunu düşünen bazı feminist teorisyenler de bunun pasifleştirici bir etkisi olduğunu düşünmeye başlamışlar. Ataerkilliğin analize yeterince yer açmayan bir kavram olduğu dile getirilmiş çünkü değişik topluluklar ve kişiler arasında farklı ilişkiler var ve eldeki kavramlar bunları ortaya çıkarmaya yetmiyor. Bu yüzden sanırım mikro düzeyde toplumsal cinsiyet kavramını analizin temel kavramı olarak kabul eden teorisyenler daha çoğunlukta son dönemde. Ama sanki bu eleştiri sonucu ataerkillik toptan yokmuş gibi farzedilir ve feminist analiz sadece akademiye ait küçük bir alan haline gelirse, Yasemin'in değindiği gibi makro düzeyde varolan ve politik mücadelenin en önemli kavramı olan ataerkillik kavramını kaybetme riski doğuyor. Siz ne dersiniz?

S. S.: Ataerkillik kavramı etrafında başlayan tartışma bize erkek üstünlüğü ve egemenliğinin nasıl inşa edildiğini ve bunun kurumlarını gösterdi. Bu anlamda çok başarılı bir kavram tabii. Ama oradan çıkan şöyle bir sonuç oldu: Bütün kadınlar ezilir; yani ataerkillik öyle bir şeydir ki bütün kadınları ezer. Kadınları ortak kılan şey de bu ezilmedir. Bütün kadınlar aşağı yukarı aynı tarzda ezilir. Bu feminist hareketin değişen pratiğine denk düşmedi. Çünkü Batı'dan başlayan, endüstriyel kapitalist toplumlardan başlayan feminist hareket giderek dünyaya yayıldıkça farklı kadınlıkların, farklı ezilme

biçimlerinin, öte yandan da erkek egemenliğiyle işbirliği yapan başka kadınlıkların olduğunu gördük. Oysa ataerkillik kavramının duvara tosladığı yer burası oldu. Onun dışında erkek egemenliğine dayalı kurumları anlatması ve göstermesi açısından hâlâ, bugün de çok yararlı bir kavram olduğunu düşünüyorum. Yani devlet analizi yapacaksınız, militarizm analizi yapacaksınız, örgütlenmiş işgücü piyasası analizi yapacaksınız, ataerkillik kavramını kullanmayıp da ne yapacaksınız? Bu alanlarda çok etkili. Bunun yanında zaman içinde, biraz da post-yapısalcı kuramın etkisiyle, toplumsal cinsiyet kavramı gelişti.

Ü. Ö.: Bunun eşcinsel hareketin de yine özgürlükçü ve erkek egemenliğine karşı bir hareket olarak benzer bir hissiyat içinde olmasıyla da ilgisi olabilir mi?

S. S.: Tabii... Ama esas olarak şöyle bir noktadan bakıldı sanıyorum. Benim gördüğüm şey şu, erkekliğin de bir toplumsal inşa, toplumsal konum, kimlik konumu olduğu geç de olsa kavranmaya başladı. Bu sayede kadınların, erkeklerin, farklı cinsel yönelimlerin, çok değişik hiyerarşilerle, farklı iktidar ilişkileri içinde inşa edildiği daha yakından görülmeye başlandı. O anlamda post-yapısalcı yaklaşımın önemli ufuk açıcı etkisi oldu. Yapıları da iktidar ilişkileri gibi ele alarak bu ilişkilerin nasıl işlediğini, nasıl inşa olduğunu anlamaya çalışan bir yaklaşım ortaya çıktı ve toplumsal cinsiyet kavramı etrafından kendini tanımladı. Toplumsal cinsiyet kavramı bize ne olanakları sunuyor? Yapılara değil, ilişkilere baktığımızda, toplumsal ilişkilerin şekillenmesine baktığımızda, kültürel formlar, ekonomik, siyasi anlamların oluşumuna baktığımızda, bunların içindeki erillikler, dişillikler nasıl oluşuyor diye sorguladığımızda işe yarar. Bunların kendi içlerindeki hiyerarşiler, karşılıklı birbirlerini belirleme biçimleri nasıl oluşuyor? Örneğin erkeklik niye sertlik ve kadınlık niye yumuşaklık ile ifade ediliyor? Toplumsal cinsiyet böyle bir şeyi anlamada bize elverişli araçlar sundu. Dolayısıyla bence mesele, ataerkilliğin yerini alacak bir başka kavram üretmek değil, nereye baktığımıza, nereyi anlamaya çalıştığımıza, o anlamaya çalıştığımız olguya uygun kavram seçmemiz ile ilgilidir ve bu gerekli bir durumdur. Yani bugün bence analizde ikisi de kullanılıyor. Hem ataerkillik kullanılıyor, hem toplumsal cinsiyet kullanılıyor. Hani, daha yapısal, daha kurumsal, daha erkek egemenliğinin stratejileri üzerine bir anlama için ataerkilliği kullanacaksınız; daha ilişkisel, daha sosyal, daha kültürel olgulara baktığınızda ötekini kullanacaksınız. Toplumsal cinsiyet kavramının ayrı bir üstünlüğü de, farklı

erkeklik hallerini, erkeklikler arasındaki hiyerarşileri de analize katarak bakmamızı sağlıyor olması. Hani orada da bir artısı ilaveten var ama senin dediğin gibi toplumsal cinsiyet kavramı çok naif, nötr, herkes tarafından eleştirel içeriği boşaltılarak kullanılabilir bir boyuta çekilmeye de çalışılıyor halen. Yani toplumsal cinsiyet kavramı herhangi bir eleştiri içermeden kullanılabiliyor. Bu durumun, kavramın ortaya çıktığı tarihsel dönemde feminist siyasetin formel örgütlü siyasetin dokularına nüfuz etme çabasıyla meşgul olmasından ileri geldiğini düşünüyorum. Eşzamanlı olarak, kadın siyasetinin taleplerini dikkate almak zorunda kalan kurumsal siyaset toplumsal cinsiyet kavramını biraz böyle nötr ve eleştirel içerikten yoksun bir şey olarak öne çıkardı ve kullanmaya başladı. Erkek egemenliğine karşı olmaktan bahsetmektense "kadınlara haklarını verelim" diyen bir söylemsel bağlamda kullanılmaya başlandı toplumsal cinsiyet kavramı. Bu durum aslında kavramın kullanılış bağlamlarındaki yoğun bir siyasi mücadelenin varlığına işaret ediyor.

Y. A.: Aslında siyasete kadın olarak bakmakla feminist bir kadın olarak bakmak arasında ne tür farklar var, onlara da değinebiliriz. Kadın hareketi veya feminist hareket derken bu ikisi arasında nasıl bir ayrım yapılabilir?



S. S.: Bu işin bam teli bu bence... Bence feminizm doğrudan erkek egemen iktidar ilişkilerini sorgulayan bir içeriğe sahip. Sonuç itibariyle feminizm erkekliği üstün kılan, egemen hale getiren ilişkileri sorgulamaktan başlar; bunu değiştirmeyi talep eder ve değiştirilebileceğini düşündüğü öneriler sunar. Ama kadın hareketi yahut da kadın siyaseti, kadınları güçlendirecek herhangi bir içerik ile tanımlanabilir. Kadın hakları hareketinin yani kadın siyasetinin erkek egemenliğine son vermek gibi somut bir hedefi olduğunu söyleyemeyiz. Ama dolaylı sonuçlar itibariyle kadın hakları siyaseti de aynı sonuca gidebilir; yani erkek egemenliğini zayıflatma gibi bir noktaya gidebilir. Ama öyle bir zorunlu, tanımlanmış hedefi yoktur. Yani kadınları güçlendirme, kadın haklarını savunma düzeyinde kalınır. Örneğin kadınlar evlilik kurumu içinde dayak yemesinler denir, ama evlilik kurumunun kendisi sorgulanmaz; olduğu gibi kalır. Feminizm evlili-

ğin nasıl bir kurum olduğunu da sorgular ve eleştirir; kadınlarla erkekler arasında eşitlik açısından bakarak, kadınların eşitliğini reddeden, erkekliği önceleyen bir sonuç var mı, bunu sorgular.

Ü. Ö.: Aslında Türkiye'de sokağa çıkan harekete pek fazla feminist hareket denmiyor, kadın hareketi ya da kadın kurtuluş hareketi diye kullananlar var. Feminizmin ortak paydasında birleşmekte hâlâ çekince duyan kadınlar var. Feminist hareketin dışındaki hareketleri de kendisine yakın bulan kadınların da harekete dahil edilmesi amacıyla böyle yapılıyor belki de. Çünkü siz şimdi feminist hareket deyince, fazla kullanmadığımız için kulağa pek tanıdık gelmiyor.

S. S.: Yani kadın hareketi aslında çok geniş bir koalisyon hareketi olarak ortaya çıkıyor. Feminist hareket ise kadın sorunlarına farklı açılardan bakan farklı politik hareketleri, gündemleri, büyük ölçüde kadın bakış açısı odaklı bir yöne çekebilmek için tanımlanan politik stratejiler toplamıdır aslında. Ama kadın hareketinin feminist hareketten başka bileşenleri de vardır. Mesela, İslami siyasi hareket içinden tartışılan bir tür kadın hakları meselesi var. Aslında literatürde Batılı-olmayan bir tür "Doğu feminizmi" var mıdır, yok mudur gibi tartışmalar var. Post-kolonyal feminizm tartışmaları da buna örnektir.

Y. A.: Biraz önce bahsettiğiniz şey, Türkiye'de kadın haklarıyla ilgili farklı kadın çevrelerinden gelen ya da –AKP kadın kollarının durumunda olduğu gibi– gelemeyen tepkileri anımsattı bana. Örneğin kadınlar için kota meselesi ilk kez gündeme geldiğinde AKP içindeki kadınların kotaya ilk başta karşı çıkışı, hatta Tayyip Erdoğan'ın "Kadınlar mal mı ki kota koyalım?" diyerek kadınlara yönelik pozitif ayrımcılığı reddedişi, sonradan partinin yerel seçimler için daha fazla kadını kampanyaya çağırmaya çalışması ve "her üç kişiden biri kadın olmalı" diyerek ifade değiştirmesi kendi içinde çelişkiler taşıyor. Bu süreç boyunca AKP içindeki kadınlardan ise Erdoğan'ın açıklamalarına karşı çıkan bir ses duymak hiç mümkün olmadı. Ancak AKP'nin kadınlara yönelik politikalarını beğenmeyen İslami çevrelerden kadınlar da var. Bunu nasıl tartışmak gerekiyor, yani Türkiye'de feminizm farklı kadın gruplarının kadın haklarıyla ilgili tepkilerine nasıl yaklaşabilir?

S. S.: Bence Türkiye'de Batı'dan farklı bir deneyim oluşmaya başladı, çünkü Batı'da feminizmi formel siyasal alana taşıyan şey feminizm ile sol örgütlenmeler arasındaki ittifak idi. Sol ya da liberal hareketler feminist talepleri ciddiye alıp tartıştılar ve birlikte yeni bir siyasal şekillenme, yapılan-

ma ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bunun amacı kadınları da eşit koşullarda içine alan bir siyasal toplum yaratmaktı. Buna literatürde "soldan bulaşma" derler. Örneğin Almanya'da, İskandinav ülkelerinde, Fransa'da Mitterand döneminde, İngiltere'de İşçi Partisi iktidarında olanlara bakarsak bunun örneklerini görürüz. Genel olarak dünyaya bakış açısında bir eşitlik ve özgürlük problemi olan bir siyasal hareketin, feminist hareketle karşılaşması ve bir etkilenme yaşaması kaçınılmazdır. Kota ve olumlu ayrımcılık politikaları buradan çıkmıştır. Türkiye'de böyle bir şey olmadı. Türkiye'de sosyal demokrat siyasal partiler kadın-erkek eşitliği meselesine kapılarını kapattılar. Yani 90'ların sonuna doğru sosyal demokrat partiler, başta CHP olmak üzere feminist siyasetin taleplerinden çok çekindiler ve kapılarını feministlere kapattılar. Bunun Türkiye'de çok önemli tarihsel sonuçları olan bir olgu olduğunu düşünüyorum. Ve kadın erkek eşitliği meselesi bir 10 yıl, 15 yıl geriye gitti bu nedenle. AKP döneminde kadın sorunları meselesi hâlâ çözülmemiş temel insan hakları sorunu olarak masada kalmış görünüyor ve AKP gibi popülist, muhafazakâr bir partinin bu konuda adım atması için kadın örgütlerinin çok yoğun baskıları oluyor. Özünde bir eşitlik, özgürlük problemi olmayan bir siyasi harekete, insanların eşit değil, dinsel düşünce gereği doğuştan farklı yaratıldığını düşünen bir siyasi harekete kadın-erkek eşitliğini kabul ettirmeye ve bunu politikalarında uygulattırmaya çalışıyorsunuz. Bu hiç kolay bir şey değil. Ama burada devreye giren şeyi, İslamcı kadın çevrelerinin feminist düşünceden ve kadın hakları söyleminden nasıl etkilendiğini görmek lazım. Yani genel ideolojik söylem ne olursa olsun, politik müzakerenin dinamikleri gereği AKP'nin birtakım kapıları kadınlara yavaş yavaş açılıyormuş gibi gözüküyor ama ben bunun çok sınırlı olduğunu düşünüyorum. Ve de parça parça, bütünü görmeyen bir bakış. Kadın-erkek eşitliğini sağlayacak politikaların oluşturduğu bir paket öngörülmüyor. Kadın örgütleri sıkıştırdıkça birkaç şey kabul edip geri çekilen, sonra da bunun nasıl uygulanacağına hiç kafa yormayan bir hükümet politikası var karşımızda. Örneğin Türkiye'de Anayasanın 10. maddesi değişiyor ama devletin cinsler arası eşitliği nasıl gerçekleştireceğini anlatan, tanımlayan bir 'eylem planı' yapılmıyor. TBMM'de kadın-erkek eşitlik komisyonu kuruluyor ama bakanlıklarda, yerel yönetimlerde eşitlik birimlerinin kurulması ile ilgili hükümetin hiçbir fikri yok. Yani günlük politik pazarlıklar ve uzlaşmalar etrafından giden bir süreç var. Kota da bence böyle bir süreç içinde ele alınıyor. Yani AKP'li kadınlar kotaya karşı çıkıyorlar ama kadınların siyasi katılımına kar-

şı çıkmıyorlar. Ama kadınların erkeklerle eşit biçimde siyasal katılımına taraftarlar mı? Belli değil.

Y. A.: Evet, tam da bu noktaya değinmek gerekiyor belki de. Bu niteliksel ve niceliksel katılım arasında fark var. Yani daha çok kadının siyasete katılımına evet deniyor ama kadınların parti içinde ne kadar yükselebildiğine de bakmak lazım: Parti içinde "Kadınlar üye olarak gelsinler, aramızda bulunsunlar, ama lider olmasınlar" düşüncesinin hakim olduğunu görüyoruz. AKP, kadın kolları başkanlığını parti kurulduktan hemen sonra oluşturmasına rağmen yakın tarihe kadar baktığımızda kadın kollarının, çoğunlukla hayır işleri, kendi aralarında geziler, alışverişler veya en son Emine Erdoğan'ın da dahil olduğu Filistin annelerine yardım kampanyası örneğinde olduğu gibi sosyal yardım kampanyaları yürüttüklerini görüyoruz. Son faaliyetleriyle biraz daha farklı bir arayış içinde olmalarına rağmen, kadının aile içindeki belirlenmiş konumu, geleneksel işbölümü ve annelik rolleri kadının siyaset içindeki pozisyonunu da belirliyor.

S. S.: Yani eril siyaset alanını hiç eleştirmeden bir dişil siyaset alanı açıyorlar. Yan yana ama kesişmeyen iki ayrı siyaset alanı söz konusu oluyor.

Y. A.: Ve bu, kadınlara açtıkları alan da aslında erkek egemen bir yapı taşımaya devam ediyor. Yani o alanı da özgürleştiren, kendi içinde bir sorgulamaya yönlendiren bir alana götürmeyebiliyor her zaman.

S. S.: Daha kamusal, daha görünür ama daha dişil. Dişilliğe yüklenen anlamları hiç sorgulamadan bunu yapıyorlar. Kurulu cinsiyet düzenini yapılandıran, kurumsallaştıran bir uygulamaya dönüşebiliyor.

Ü. Ö.: Kadının aile içindeki yerini, yani, dinin ve muhafazakâr siyasetin verdiği rolü tam olarak içselleştirmiş ve sorgulamadan bir katılım mı söz konusu oluyor?

S. S.: Bazı İslami kadın örgütleri içerisinde bu durumun, yani kadınların dişilleştirilip erkek alanından ayrıştırılmış bir alanda siyasete katma politikasının sorgulandığını biliyoruz. Dinin kadınlara getirdiği her türlü ikincilleştirmeye karşı çıkan cılız da olsa bir ses var. Ama onların sesi de dinin içindeki formel siyasi kademelere çıktıkça yok oluyor aslında. Bu da gerçeğin bir yanı.

Ü. Ö.: Haklısınız. Bir de muhafazakârlığın yükseldiği günümüzde feminizmin konumunu irdeleyebilir miyiz? Feminizm sizce bu muhafazakârlıkla mücadele edebilecek bir politika olabilir mi? Yani muhafazakârlıkta kadının sembolleştirilmesi, ona muhafazakârlığın biçtiği roller ve sınırlar işin içine

giriyor. Bu sınırlara karşı bir isyan üzerinden çıkmış bir teori ve hareket olarak feminizm, kadınların kendi varoluşları üzerindeki söz haklarını tekrar kendi ellerine almak istemeleri ve erkeklerin kendilerine dayatmaya çalıştığı çeşitli kalıpların dışına çıkmalarıyla belki de bu konuda gerçek bir mücadele yürütebilecek tek politika gibi görünüyor. Siz bu konuda ne dersiniz?

S. S.: Aynı cümle içinde feminizm ve muhafazakârlık ne zaman yan yana getirilmeye başlandı? Oradan düşünelim. Ne zaman ki Müslüman toplumlar ile Batı toplumları siyasi karşılaşmalar yaşamaya başladılar; İslamcı kadın, başörtülü kadın gibi farklı kadın kimlikleri ortaya çıktı, işte o zaman. Yani Batı'nın kendi içindeki Doğu, yani göçmen Müslüman topluluklar bu tartışmayı tetikledi. Bu bakış muhafazakârlık ile İslamiyet'i aynı şey olarak ele almaya başladı. Başka hiçbir bağlamı olduğunu düşünmüyorum ben.

Ü. Ö.: Hıristiyanlığın içinde de köktendinci görüşler var aslında ama dediğiniz gibi aynı şekilde gündemleşmiyor.

S. S.: İslami topluluklardaki kadınların yaşamı üzerinden konuşuyoruz. Dolayısıyla mesele böyle bir mesele. Yani İslam coğrafyasında kadınların yaşamında ne oluyor diye soruyoruz. Buna verilecek yanıtın değişik boyutları var. Birincisi Batı feminizmi denen feminizm içinde Doğu'nun kadınlarına bakış problemi var. Bu feminist teoride çok tartışılmış bir şey. Batı'nın ve Doğu'nun kadınları arasında mutlak farklar görmek ve bunu bir iktidar ilişkisi olarak algılamak eleştirildi. Doğu'nun kadınlarının ezilmiş, kendi haklarını savunamayan kadınlar olarak tanımlanmasının doğru bir şey olmadığı, bir politik-ideolojik önyargıya dayalı bakış açısı olduğu söylendi. Hatta yakınlarda okuduğum bir kitapta 'emperyalist feminizm' diye bir tanım yapılıyordu. Oysa ki Batılı olmayan toplumlardaki kadın hareketleri içindeki kadın aktivistlerin de ne dediğine bakmak lazım. Bu coğrafyalarda feminist hareket tek tip bir şey değil veya bütün Müslüman coğrafyada tek tip bir kadın ezilmesi yok; buralarda çok farklı feminist mücadeleler var. Buraya bakılınca görülen tek şey, en muhafazakâr, en katı, en despotik dini topluluklar içindeki kadınların yaşamlarını genelleştiren ve bütün coğrafyaya özgüymüş gibi sunan yaklaşım eleştirilmeli. Çünkü bugün için bulunduğumuz coğrafyada farklı farklı kadın direnişleri var, farklı farklı kadın siyaseti var. Dolayısıyla, mesela post-kolonyal feminizm içinden tartışan feminist kuramcılara baktığımızda bunu çok farklı noktalardan konuyu genişleterek tartıştıklarını görüyoruz. Yani "Doğu'yu kurtaracak, Doğu'ya kadın haklarını

getirecek ve onun esas normunu oluşturan gelişmiş uygarlık" olarak Batı dünyasına bakmak artık terk edilmesi gereken bir siyaset olarak eleştiriliyor. İşin bir boyutu bu. İkinci boyutu da, bence, bu İslami kadın hareketleri içindeki dönüştürücü pratiği henüz yakından görmeye başlamadık. Böyle bir pratik var mı, yok mu? Var olduğu iddia ediliyor. Böyle bir pratiğe nasıl bakılabilir, bilemiyoruz; yani örneğin buna 'üçüncü dünya feminizmi' diyelim, bu nedir tartışmak lazım. Yani bu muhafazakârlık ve feminizmin karşılaşması aslında çok birbirini etkileyen bir karşılaşma.

Ben feminizmin muhafazakâr düşünce içindeki kadın kimliklerini çok hızlı değiştirdiğini veya sarstığını düşünüyorum. Yani muhafazakâr düşünce yahut da İslami düşünce diyelim, büyük ölçüde Türkiye'de, özellikle siyasi ve ekonomik alanlarda modernleşmeci Batı laik modelini üç aşağı beş yukarı benimsedi. Bir tek alan kaldı o da özel olan, aile ve kadın. Buradan bir direnç ortaya çıkıyor ve bir fark olduğu iddia ediliyor. Bu alanda ciddi bir ideolojik mücadele var aslında. Ama kendine muhafazakâr diyen, dindar diyen kadınların yaşamına baktığınızda, bunların hızla toplumsal alanlarda varolma, kamusal görünürlük sağlama, toplumun onlara sağladığı haklardan yararlanmaya çalışmak gibi bir dönüşüme uğradıklarını görüyoruz. Bu feminizmden karşılıklı etkilenmenin çok önemli olduğunu ve bir süre sonra bu etkileşmenin yeni sentezler oluşturacağını düşünüyorum. Bençe bugün için feminist teorinin tartışması gereken en önemli olgulardan biri budur; yani muhafazakâr dünyada, kendini muhafazakâr sayan kadınların bu feministleşme sürecidir. Yani bunun yakın gelecekte çok merkezi bir tartışma konusu olacağını düşünüyorum.

Ü. Ö.: Bunun dışında Türkiye'deki feminist hareketin muhafazakârlıkla karşı karşıya mücadelesi de var mı?

S. S.: Evet Türkiye'de feminizm ile muhafazakâr siyasetin karşılaşması ile belli bir deneyim oldu. Ama bugün için büyük bir duraklama var bu konuda Türkiye'de. O da bu başörtüsü meselesindeki gelinen nokta, kilitlenme aslında. Biz mesela hâlâ, "Başörtülü kadınlar kendi yaşamlarını nasıl dönüştürmeye çalışıyorlar?" konusuna pek bakamıyoruz. Yani feministlere göre çok fazla dönüşüm algılanmıyor. Bu dönüşüm görünür değil; çünkü ana parametreler değişmiyor, değişmemiş gözüküyor. Yani başörtünün anlamı, dinin anlamı... Yani kadınlar kendi bedenleri ve yaşamları üzerindeki erkek denetimini hâlâ kabul eder görünüyorlar ve buna hâlâ açıktan karşı çıkmadıkları için, bunu açıktan ciddi bir siyasi mücadele alanı haline getirmedik-

leri için bunu değiştirebilmiş görünmüyorlar. Ama bir değişim olduğu da şüphe götürmez biçimde ortada. Kadınların, hayatlarındaki maddi süreçlerin değişimine paralel olarak, yani eğitime, istihdama katılma, kente gelme, farklı sosyal çevrelerle ilişki kurma gibi değişkenlere bağlı olarak muhafazakâr çevrelerde kadınların yaşamının çok hızlı değiştiğini düşünüyorum. Ama sonuçlar nedir diye yanıtlayabileceğimiz somut değerlendirmeler yapabilme noktasından hâlâ çok uzağız.

Ü. Ö.: Peki muhafazakârlığın toplumu değiştirip, kendini feminist olarak tanımlayan kadınlar üzerinde de bir baskı kurmasına feministlerin tepki vermesi noktasından düşünürsek?

S. S.: Türkiye'de ilginç şeyler oluyor. Türkiye'de en ciddi ve güçlü kadın örgütleri artık Doğu ve Güneydoğu'da. Kota politikalarını bir sol ya da sosyal demokrat parti değil, etnik kimlik üzerinden siyaset yapan bir parti sahiplenip, uyguluyor. Bu yolla kadınları siyasete taşımayı becermeye başladı bile. Bunlar Türkiye açısından çok yeni olgular ve biz bunu yavaş yavaş tartışmaya başlayacağız. Teoride konu etmeye başlayacağız. Batılı olmayan, (Doğu - Batı ayrımı yapmayı çok istemiyorum) ama yeni bir pratik, yani Avrupa'nın feminist deneyiminden farklı bir pratik. Yani etnik kimliklerle ve muhafazakâr dindar kimliklerle karşılaştığında feminist hareketin geliştireceği siyaset açısından Türkiye'de feminist hareket önemli bir deneyim yaşamakta. Bu gelişimin Avrupa'daki kadın örgütleri açısından da bakılacak ve incelenecek bir deneyim haline dönüşmeye başladığını düşünüyorum. Umarım ki bu dönüşüm süreci devam eder ve kesintiye uğramaz.

İğdiş Edilmiş Güzellik

GÜLNUR ELÇİK

Beden, kadının ambalajı[1] rolünü oynamaya başladığından, yani kadının güzellikle olan ilişkisi bir tüketim alışkanlığı olarak kendini göstermeye başladığından bu yana, güzellik ya da çirkinlik, bu tüketim imkânlarına sahip olmak ya da olmamak ile ilgili bir sorun. Güzellik formüllerinin bombardımanının altından, giderek bireysel bir etkinlik halini alan düşünmenin mucizeleriyle sağ salim çıkabilmek zor görünüyor. Tüketimin kadınlar için bir alışkanlık olarak tezahüründe, güzellik çok önemli bir rol oynuyor.

George Simmel işitmeyen ama gören kişinin, görmeyen ama işiten kişiden çok daha tedirgin olduğunu, büyük şehirde insanlar arasındaki ilişkilerde gözün kulağa üstün geldiğini söylerken;[2] kadının görüntüye odaklanan, anlatmayan ama gösteren ve hemen her değişim ilişkisi ile bir arada dizayn edilen güzelliğinin de şifrelerini veriyor. Freud'un dediği gibi görmek dokunmaktan türediyse eğer, kadının görünür olabilmek için dokunulabilir olduğu bir yörünge üzerinde, güzellik faşizminin ayak izleri duruyor. Dokunmanın, pornografik ya da seksüel bir çağrışım dahilinde olmadıkça, esasen kadınların işi olduğunu, şefkat söylemleri dolayımıyla kadınların hayatına daha rahat girdiğini düşündüğümüzde ise; pornografinin kadınları dokunulur olarak öne çıkarttığı kadar, pornografi dışındaki alanın dokunan olarak kadınları yücelttiğini söyleyebiliriz. Bu iki durum her ne kadar birbirinin uzantısı gibi gözükse de, bilakis, birbirine muhaliftir. Dokunmayı pornografinin dışında eyleyen kadın, dokunulmanın sahnesi için yavan kalabilir.

'Güzel Bürünür, Çirkin Görünür'[3]

Yukarıdaki deyim, kişiliğin tahlili ve sosyal irtibat biçimlerinin işleyişinde güzelliğin delil olabileceğini ifade ediyor. Güzel kadın için verili bazı davranış kodları (çatalı zarif tutmak, suyu bekleyerek içmek, yavaş ve nazikçe yemek yemek, ellerini çekici ve belirgin bir biçimde kullanmaktan, eski deyimiyle nazlı, yeni ifadesiyle şımarık olmaktan vs tutun da, ses tonu ve yürüyüşe kadar kadınlara özgü olarak kurulan her türlü kural), böylece, kadına özgü davranışları cinsel çağrışımların sınırlarında inşa ederek, bedeni tüketimle hareket edebileceği şekilde kuruyor. Bu yolla, toplumsal anlamda dışarı olanın alanına ait olan çirkinliğin her biçimine de, pornografinin kollayıcılığıyla bir 'çekicilik" kazandırılıyor. İlaveten, Freud'un güzel olana ilişkin sunduğu fikirden, amaç cinsel uyarılma olduğu vakit, güzelliğin, üstünden atlanabilir bir talilikle devre dışı kaldığını çıkarabiliyoruz: "Benim düşüncemde 'güzel' kavramının temellerinin cinsel uyarılmada olduğuna ve asıl anlamının 'cinsel olarak uyarıcı' olduğuna hiç şüphe yoktur. Bu, en güçlü cinsel uyarılmayı üreten cinsel organların kendisini asla güzel olarak addedemediğimiz olgusuyla ilgilidir."[4] Freud'un, kökeninde cinsel olan amacı artık cinsel olmayan, ancak fiziksel olarak bu amaca hizmet eden bir diğeriyle değiştirebilme becerisini anlatmak için kullandığı "yüceltme"[5] kavramını[6],[7] liberalizmin serbestlik önerileriyle birlikte okuduğumuzda bu serbestliğin kurtuluş reçetelerinin, kadınlığın yolunu sürekli cinselliğe çıkaran ve kadının üzerindeki güzellik baskısını artıran bir özgürlük söyleminden ibaret olduğunu da söyleyebiliriz. Böylece kadının cinsel çağrışımların odağında yer alması için soyunmasına gerek yoktur artık. Üstelik fetişizm için gerekli olan nesnenin bedenin bir parçası olması gerekmediğinden, herhangi bir nesne, kadının bedeninin bir parçası yerine de geçebilmektedir. Ve hatta fantezinin "sahip olma" vurgusunun ancak "sahip olmama" ile mümkün olabileceği bilgisi (sahip olamadıkça bekasını koruyacak olan sahip olma), arzulanan kadının aslında "yok" durumunda olması ile mümkün olabileceğini de ortaya koyar. Pacteau'nun güzelliğe ilişkin olarak özetlediği soru da, aynı şekilde, güzelliğin çoğu kez, elde edilmiş olamayan ve sürekli erişilmeye çalışılan bir "arzu" olduğuna işaret ederken aslında, güzellikle olan mücadelesinde kadının ömrünün yollarda geçtiğini söylüyor: "Güzellik, küçüklüğünden itibaren, engellenemez bir biçimde ya kadına atfedilecek ya da ondan esirgenecektir. (Kadın) eğer güzelliğe sahip değilse, onu elde etmeyi umabilir; eğer sahipse, kesinlikle kaybedecektir. Peki ama güzellik tam olarak nedir?"[8]

> "Gölgelere mesafeli duruyor, ışığın düşmanlığından kaçıyordu. Gittiği ve gördüğü her yerde karşısına çıkan şu patates cipslerine lanet okurken, cipsin kabındaki gıcırtıyı eliyle üst üste harekete geçirdi. Bundan ne güzel toka olur diye düşünüyordu; ne ilginç bir masa örtüsü... Keşke bu renklerden oje yapsalar. Televizyondaki kadının sırt dekoltesine kilitlenmiş diyet bisküvisini köstebek lokmalarıyla ve fakat bir leydi zarifliğiyle kemirirken masanın kenarındaki, neredeyse düşmek üzere gibi duran gazetenin cıvıl cıvıl sayfalarına gözü ilişti. Kaşlarını hafifçe kaldırıp yeni aldığı gözlüklerine uzandı.. 'Gözlüklerim çok hoş' diye düşündüğü anda gazeteye göz atmaya başlamıştı bile ya da tersi...
>
> Kapı çaldı.. Gelen, komşusu Selen'di. Yok efendim önümüzdeki hafta özel bir yemeğe davetliymiş de, kocası da ondan özellikle bugün çok şık olmasını istemiş de. 'Hemen söyle Selenoş yaa niye uzatıyorsun! Kırmızı takımına uygun bir çanta mı? Ohho kızım bende çantadan bol ne var, git istediğini seç' derken, saatin 20.00'yi geçtiğini ve hâlâ ertesi günkü buluşma için hazırlığına başlamamış olduğunu fark etti. Of! Duş alması (şampuanı, saç kremi, vücut jeli vs tam mıydı ki acaba?), tüylerini alması, tırnaklarını yaptırması, saçına fön çekmesi, doğal bir makyajı layıkıyla becermesi ve en zoru kimsede olmayan kıyafet ve takıları bu kadar kısa sürede seçmesi gerekiyordu... Ozan ise, duşunu almakla yetinip gelecekti buluşmaya..."

Her ne kadar son dönemlerde güzelliğin bakımlı olmanın bir meyvesi olduğu üzerine yapılan propagandalar yaygınlaşsa da, hâlâ güzellik ve doğa arasında kurulan zımni ilişkinin, güzelliğin kalitesi üzerine söz sahibi olmaya devam ettiği söylenebilir. Peki ama kadının saç renginin doğuşundan gelen, "kendi" saç rengi olması ya da kirpiklerinin doğal olması vs durumlarında bu güzelliklerin sahibinin yükseldiği "sahici güzel" konumu, temelde ırkçı bir talebi de içermiyor mu? Bu bakışın, estetik ameliyatların yarattığı güzelliklerin karşısına "Allah vergisi güzellikler"i rakip çıkarmakla bir ilgisi olabilir mi? Yoksa, yukarıda bahsettiğimiz şekliyle güzelliğin bir süreç değil bir alan olarak varlığı sayesinde kazanılan vakte duyulan bir hayranlık mı? Bu noktada, bakirelik-masumiyet-güzellik üçgeninden de söz edilebilir. "Doğallığını" koruyarak güzelliğe ulaşılan bu rotada, elbette ki öğütlenen, bekaretin, doğanın hükmünü kıracak olan erkeğe saklanmasıdır. Nitekim kızlık zarının dikilmesinin de yeni olma, dokunulmamış olma dışındaki en belirgin çağrışımı, "yaranın kapanması" olarak düşünülebilir.

Erkeğin "yaratma" konumuna göz diktiği anlar, doğal güzelliğin bahşedilmiş olduğuna vurgu yapmaktadır. Güzelliğin bedendeki ikameti; ressam, şair ve oyun yazarı Oskar Kokoschka'nm, kendisini terk eden Alma Mahler'in doğal büyüklükte (life-size) bir "kopyasını" yapması için oyuncak bebek yapımıyla uğraşan Hermine Moos ile yaptığı anlaşmada (1918), Kokoschka'nm "Alma'nın kopyası"nm bedenini betimleyişinde yerini bulur. Kokoschka'nm "kopyayı" tarif ederken kullandığı bu betimlemelerden hareketle, bir anlamda yaratma gücüne talip olan erkeğin kadında "kendine özgü" özelliklerin varolması isteğinin temelinde, bu özelliklerin bir tek kendisine tahsis edilmesi arzusunun açığa çıktığı söylenebilir:

> "Ellerin ve ayakların çıplakken dahi çekici olmasına ve cansız kütleler izlenimi vermemesine dikkat edin, hayat dolu olmalılar... Başa gelince, yüz ifadesi çok kendine özgüdür ve daha da kendine özgü yapılması gerekecektir. Ağız açık mı olacak? Ayrıca içinde dişler ve dil olacak mı? Olursa, çok mutlu olurum!.... Göğüsler, biraz detaylı olmalarını isterim, lütfen! Dışarı fırlamayan, ama daha çok çarpık göğüs uçları ve sadece biraz sertlik aracılığıyla göze çarpmalarını sağlayın... Son olarak, derinin dokunulduğunda şeftali gibi hissedilmesini istiyorum ve beni acıtacağını ve bu fetişin paçavradan bir bebek olduğunu bana hatırlatacağını düşündüğünüz yerlere hiç dikiş koymayın."[9] Nitekim bebek umduğu gibi yapılmayınca Kokoschka'nın verdiği cevap şudur: "Bana bir yanılsama getirebileceğini bekleyebileceğim kadar farklı bir görünüm istemiştim. Bu yanılsama acımasızca benden koparılıp alındı."[10]

Özellikle Rönesans döneminde güzelliğin her biçimi ve doğa arasında gidip gelen yoğun referanslara bakıldığında "Rönesans sanatçısı(nın), 'onu çevreleyen doğal olgudan metrik bir norm çıkarmaya' çalışırken tam sayıların zarafetine inan(dığını)"[11] söyleyebiliriz.[12] Bu noktada özellikle "maddeye dayalı ve ölümlü olan beden ile tanrısal niteliklere sahip ve ölümsüz olan ruhun" uyumsuzluğundan, uyumlu bir kişiliğin oluşumu –ki Rönesans kültüründe *discordi concors* şeklinde bir paradoksla ifade ediliyordu[13]– iyi ruha uygun güzel bir beden öğüdü ile tamamlanıyordu. Bu anlamda bedenin güzelliğini tanımlamak, ruhun güzelliğini anlatmanın da bir yoluydu. Fakat ruhun bedeni üzerine evvelden kafa yormamış Rönesansçılar için gizemini koruyan bedenin sırrına ulaşmanın yolu da anatomi ve teşrih olacaktı. Bu

dönemde Fransızca *"blason"* ve İngilizce *"blazon"* olarak tanımlanan ve bedeni veya uzuvları ayrı ayrı öven[14] ve yücelten anlatımlardan çok yararlanılmış olunduğunu da eklemek lazım. Bedenin ruha yakışır hale getirilmesi çabasında, bedensel zaaflardan kurtulunmasını ve nefsi köreltmeyi amaçlayan bazı dini ayinlerin bedene doğrudan şiddet uygulayarak ya da çilecilik yoluyla bedeni geçersiz kılma mücadelesi, yöntem olarak oldukça yoğun kullanıldı; ruhun uslanması için bedeni dövmek... Günümüzde ise bedenin ruhu ezip geçen varoluşuna direniş, ruhu daha güçlü kılmanın ya da bedeni ruha tabi tutmanın cereyanından yükselse de, aslında belki de egosu patlatılan bedenin karşısına çıkarılabilecek en kadri bilinir güç hafıza olabilir. Bedenin deneyimlerinin hafızanın kaydına muhtaç olması, en azından bedenin bakiliği üzerinden üretilen iktidar politikalarına karşı bir dayanak oluşturabilir belki.

Pacteau kadınların güzellikle olan çekişmelerini, Kafka'nın öykülerinden birinde tutuklu hakkında verilen hükmün tutuklunun etine kazınması örneğinden yola çıkarak "Kadınlar her gün estetik orantı hükmünün benzer kayıtlarına boyun eğerler"[15] olarak özetliyor. Gerçek beden, algılanan beden ve ideal beden ölçüleri arasındaki derin uyumsuzluğun (tıbbi ifadeyle, beden imajı doyumsuzluğunun) yol açtığı bedene hükmetme mücadelesinde[16] ideal olana tutkunluk, alışılmışın dışında olarak, 'normal'i vasatla eşitleyerek dışarda tutuyor. Horney'nin daha çok patolojik süreçler için kullandığı öz-gerçekleştirme (self-actualization), yani kişinin, hayalinde yarattığı ideal özün gerçek olduğuna inanması ya da bu ideal özü güncel yaşama aktararak gerçekleştirmeye çalışması neticesinde; güzellik için, normal(lik) kâfi gelmiyor. Korseler içinde nefes almadan yaşayanlar için güzellik, bundan çok daha fazlasına değer/değmelidir çünkü...

Güzellik Bakanın Gözündedir

Levinas'tan yola çıkarak insanın sadece bir oluş olduğunu, varolmak için başkasının yüzüne ya da bedenine gereksinim duyduğunu düşündüğümüzde; bizatihi bedenimizin kendisinin bir başkasının varoluşuna dayanak oluşturduğunu bilmek, bedenleri düşünsel düzeyde değiş tokuş etmeye, güzelliğin cinsiyetlendirilmiş özünü kırarak kadınlar ve erkekler arasında dolaşımına imkân veriyor. Bu, bir anlamda, güzelliğin bakanın gözüne geri dönüşü olarak da kabul edilebilir. Bedenin varoluşsal anlamını tekrar kazanması, böylelikle, yüz ve bedenin kendi ve diğerleri arasında kurduğu bu ilişkide ni-

teliği sabitlenemeyen güzelliğin yaygınlaşarak "demokratikleşmesine" vesile olabilir. Fakat yanı sıra; bakanın aynı zamanda bakılan olması, yani bakan ve bakanın konumundaki devingenlik, bakanın heteroseksüel ve cinsiyetlenmiş konumu nedeniyle ağır bir sekteye uğrar. Bu durum, güzellik sorusunun iki taraflı –Pacteau'nun deyimiyle "gösterge ve gönderge"[17]– olarak hafızada tutulması gerektiğinin işaretidir. Nitekim, *Peri Mecmuası*'nın 4. sayısında yayımlanan "Bacaklar Nasıl Güzelleşir" başlıklı bir yazıyı derginin erkeklerden oluşan yazı kadrosu şu sözlerle bitirir: "Bayanlar, hiç olmazsa bizi düşünün de, lütfen bacaklarınızı ihmal etmeyiniz!"[18] Göstermekten ya da çıplaklıktan daha çok gösterir gibi yapmanın tahrikkâr çağrışımlarının merkezinde soyma edimi yatması da, benzer şekilde, erkeğin kendisinin aktif olarak katıldığı bir çıplaklığı talep etmesinden kaynaklanır.

Bakmak ve bakılmanın görünür olmakla yürüttüğü işbirliğinde geride kalan beden, moda aracılığıyla başka türlü bir görünürlüğe yüklenirse de, iletişim odağının yüzde olması beden ve yüz arasındaki çekişmeyi sonsuzlaştırır. Bu çekişmeyi, bilhassa şişman kadınlık mottosu olan "yüzü güzel olma" üzerinden daha anlaşılır hale getirmeyi deneyelim:[19] Güzel bir yüzün, şişman bir bedenle "boşa gittiği" algısı içerisinde yapılan uyarılar, bedenin desteğini arkasına almayan bir güzelliğin "işe yaramayacağını" söyler. Nitekim yine *Peri Mecmuası*'nda 1949 yılında kadınlara verilen öğütler de bu ipucuna dayanarak "yüzünün güzelliği görünür olsun istiyorsan, bedeninin de onun kadar görünür olmasına müsaade vereceksin" demektedir: "Güzel kadın vücudu, güzel kadın yüzünden çok daha mühimdir. Şüphesiz erkekler evvela kadının yüzüne bakarak cazibesine tutulurlar. Fakat kadının cazibesini devam ettirebilecek olan yalnız güzel bir vücuttur... (Vücuduna dikkat etmeyen kadın) yandan çarklı bir vapur gibi, kendisini badi badi yapan kalçalarının biçimsizliğini düşünmez. Göğsünden daha geniş karnı ve bir hamam bohçası gibi olan göbeğini korsalarla çamaşır sandığı gibi tıklım tıklım sıkıştırarak geniş bir boru haline geldiğinin farkında değildir. Her biri birer labut kadar biçimsiz olan bacaklarının, yüzünün güzelliğini ne kadar bozduğunu bilmez..."[20]

İçinin güzelliği yüzüne yansımış

Gittikçe daha yoğun bir şekilde güzelliğin dış organlarla betimlenebilir hale gelmesi ve hatta insanın iç organları gördüğünde hissettiği tiksinti, güzel olanın görünür olması zorunluluğunun altını çizer. Güzelliğin ışığın

kudretine muhtaç olması; ışığın, rengin ve coşkunun sınıfsal konumu ile de daha farklı bir anlam kazanıyor.

"Ben temizlik işçisiyim, her zaman elâlemin kiri, pisliği ile uğraşıyorum. İnsanlar da bizi yaptığımız iş ile değerlendiriyorlar, sanki yaptığımız iş gibi biz de pismişiz gibi. Bazı gittiğim evlerde bana yemek verdiği tabağı mutfak dolabına koymayan, iş yaptıktan sonra banyoda duş almama izin vermeyen çok hanım olmuştur... Biz ekmeğimizi bedenimizden kazanıyoruz. Bedenim sağlıklı olmazsa temizlik yapamam, temiz olmazsa evine gittiğim hanım beni tutmaz, güzel ve bakımlı olmazsa her şeyden önce ben mutlu olmam. Eskiden içinin, kalbinin güzelliği yüzüne yansır derlerdi. Şimdilerde hem kalbimiz hem de yüzümüz güzel olduğu vakit kalbimiz de daha güzel oluyor..."[21]

Böyle diyor ev temizliğine giden kadın güzellik için... Kir ve pas'ın hijyen saplantılarıyla bedenlerimizi istilaya kadar yol almış olduğu hayatlarımızda "pislik içerisinde temiz olmanın", temizlik yapabilmek için temiz olmanın diyetinin güzellikle olan alakasını ustaca kuruyor...

Tarihte ilk defa kapitalizmle birlikte üretimin amacı tüketim olmaktan çıkıp bizatihi üretimin kendisi oldu(ğundan)[22] bu yana, ancak modayla yaşayabilen bir güzelliğin üretimi için bedenimizi, zamanımızı ve enerjimizi fazlaca tüketiyoruz. "Dışı" hakkında ayrıntının bilgisine sahip olan, neredeyse her biri güzellik uzmanı haline gelen pek çok kadın için, vücudun sağlığının güzelliğin referansı olduğu konusundaki izlenimi, içerden bağımsız olarak dışarıya müdahale eden estetik ameliyatlarla bozulduğundan, pek çoğumuz içimizi uzmanlarına teslim etmiş bir halde, yaşatılıyoruz. [23] Neredeyse kadının bedeninin bir parçası haline gelen aynalarda her gün kendi yüzleriyle yüzleşen kadınların kusur çıtası giderek yükseğe çekiliyor. Peki sadece silinen makyaj, çıkan sivilce ya da ayakkabıların "nasıl durduğuna" bakmak için kullanılan aynalarda bir kez de "sivilceler dahil-kendi'ye" bakmanın imkânı nasıl zorlanabilir? Çeşitli 'kusurların' cinsiyetlendirildiği (selülit, gözaltı torbaları, sarkıklıklar ve hatta kırışıklıklar kadın bedenine özgü deformasyonun şifreleri olarak kabul edilir) böylelikle cinsel organların yanı sıra cinsiyetli nitelikler vasıtasıyla kadın ve erkekler arasında farklılıkların kurulduğu en belirgin zemin olan bedenimizle birlikte özgürleşebilmek için, bedenimizin kırışıklarından kopmadan yara bereleriyle özgürleşmemizi sağlayacak olan deneyim ne vakit gelebilir? Bedeni, güzelleşme ve tüketim şenliği metaforlarıyla sömürünün önüne koymadan konuşabilmenin, postmodern kopa-

rılma ve parçalama tahriklerine kapılmadan kendimize sahip çıkarken bedenimizi uzmanlarına emanet etmemenin yollarını aşındırma olanakları nasıl ilan edilebilir? Ponty'nin sesine kulak verecek olursak, "parçanın" herhangi bir yerindeki değişimin "bütüne" yapılmış bir müdahale olabileceğini[24] hatırlamanın yolu ne olabilir? Soruyla bitirmek istemezdim, ki soruyla başlamıştım: güzellik?

Notlar

1 Susie Orbach, *Kadınlar Nasıl Zayıflar?*, Çev: Ali Çakıroğlu, İstanbul: Kuraldışı, 1998, s. 21.

2 Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak*, İstanbul: Metis, 1992, s. 31.

3 "Güzeller nazlı olur, çirkinler ise kendilerini beğendirmeye çalışırlar" anlamında kullanılan bir söz.

4 Sigmund Freud, "Three Essays on The Theory of Sexuality", *The Standart Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud* içinde, der. James Strachey, Londra, 2. Basım, s. 156.

5 Freud "yüceltme" için, kimyada katı halden gaz hale geçişi ifade eden sublime (yüce)'den yola çıkarak "sublimation" kelimesini kullanır.

6 Sigmund Freud, *Civilized Sexual Morality and Modern Nervous Illness*, S.E., IX, s. 189.

7 Ve ilaveten yine Freud'un cinselliğin bastırılamadığı ve ancak başka amaçlara yönlendirebildiği iddiasını

8 Francette Pacteau, *Güzellik Semptomu*, Çev: Banu Erol, İstanbul: Ayrıntı, 2005, s. 17.

9 "The Silent Woman Part 1" http://www.alma-mahler.at/engl/almas_life/puppet.html, http://www.alma-mahler.at/engl/almas_life/puppet2.html

10 *A.g.y.*

11 Pacteau, *a.g.e.*, s. 99.

12 Himmet Umunç, Spenser'in, pek çok soylu gencin evlenmek için yarıştığı ve henüz âşık olmamış genç bakire Alma'nın evini konu alan *Alma'nın Evi* (*The House of Alma*) isimli yapıtında ortaya çıkan "itidal içindeki ideal insan yapısının alegorik olarak anatomik ve ahlaki bir açılımı" şu cümlelerle ifade eder: "Arthur ve Guyon, itidalin doğasını ve niteliklerini tam olarak kavramak ve öğrenmek için Alma'nın Evi'ni gezerler ve bu gezi, itidalin hâkim olduğu ideal bedenin anatomik topografyası ve her organın işlevleri bağlamında verilir. Öncelikle, bedenin dış görünümünü oluşturan kafa, gövde ve cinsel organları da kapsayan alt bölümü, sırasıyla, geometrik şekiller olan çember, dörtgen ve üçgen simgeleri ile anlatılır (F.Q. [*The Faerie Queene*], II. ix. 22). Daha sonra, ağızdan başlayan gezi (F.Q., II. ix. 23-26), 'Diet' (diyet), 'Appetite' (iştah), 'Concoction' (tertip), 'Digestion' (sindirim) gibi alegorik görevlilerin çalıştığı midede ve sindirim sisteminde devam eder (F.Q., II. ix. 27-32). Buradan, aşkın, sevinçlerin, üzüntülerin ve tüm duygusal algılamaların mekânı olan kalbe geçilir (F.Q., II. ix. 33-43). Gezinin son bölümü, geçmişi anımsayan, şimdiki anı değerlendirebilen ve geleceği önceden görebilen üç bilgenin simgelediği hafıza, düşünme ve algılama gücünü içeren, her çeşit düşün, söylemin, kehanetin, fantezinin ve kurgulamanın kaynağı olan, mevcut tüm bilgileri ve özellikle tarih bilincini canlı tutan beyin ile ilgilidir (F.Q., II. ix. 45-60)." Himmet Umunç, "Spenser'in Beden Alegorileri", *Akşit Göktürk'ü Anma Toplantısı (15-17 Mart 2006): Yazında ve Çeviride Beden*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2007, s. 13.

13 *A.g.y.*, s. 7.

14 Burada özellikle "cüz'iyyet" kavramını hatırlamak gerekiyor. Bir şeyin bütünü söylenerek parçası, parçası söylenerek bütününün ifade edilmesi olan cüz'iyyet, ilerinin beden politikalarında kadın bedeninin parçalarının kadının temsili olarak kullanımı için iyi bir ifade olabilir.

15 Francette Pacteau, *a.g.e.*, s. 114.

16 2004 yılında 531 lise öğrencisi arasında yapılan araştırmada "Tüm grubun %29.8'i daha zayıf olmayı istediğini, %13.7'si ise daha kilolu olmayı istediğini belirtmiştir. Cinsiyet gruplarına göre kızların %48.8'i, erkeklerin %63'ü şimdiki kilolarından memnun olduğunu ifade etmiştir... Çalışmamızda kız ergenlerin %43'ü daha zayıf olmayı istediğini belirtirken, erkek ergenlerde bu oran %18.3'tür." Sibel Arsel ve diğerleri "Diyet Yapan Ve Yapmayan Ergenlerin Kendilik Algısı, Beden İmajı Ve Beden Kitle İndeksi Açısından Karşılaştırılması", *Türk Psikiyatri Dergisi* 2004; 15(1): s. 6, 12.

17 Francette Pacteau, *a.g.e.*, s. 32.

18 "Bacaklar Nasıl Güzelleşir", *Peri Mecmuası*, S. 4, 23 Nisan 1949, s. 7.

19 Şişmanlık ve güzellik arasına gerilen alanla ilgili olarak Gülnur Elçik, "Şişman Bir Mum Alabilir Miyim?", *Radikal İki*, 22/06/2008.

20 Parantez bana ait, *Peri Mecmuası*, *a.g.e.*, s. 10.

21 Ev temizliğine giden bir kadın işçi, Sevim Odabaş, "Modern Beden Kültüründe Güzellik Salonlarının Yeri: Ankara Örneği", *Toplum ve Bilim*, S. 104, 2005, s. 170.

22 Erol Katırcıoğlu, "Her Şeyi Tüketmek", *Radikal Gazetesi*, 13.12.2008.

23 Pearson ve Dudley tarafından 729 kişi üzerinde yapılan bir çalışma sonucunda, iç organların vücut içerisindeki lokalizasyonlarmı katılımcıların yalnızca %28'i doğru olarak yanıtlamıştır. Dilek Arslan, "Beden Algısı ile İlgili Sorunların Yaratabileceği Beslenme Sorunları", *Sted*, 2004, C. 13 , S. 9, s. 327.

24 M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Çev.: Colin Smith, Routledge, 1962, s. 86.


FEMINIST
STUDIES

Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklik Üzerine Eleştirel İncelemeler

MEHMET BOZOK

İkinci dalga feminizmin 1950'lerde başlayan yükselişi 1970'lere gelindiğinde toplumun ve sosyal bilimlerin bütününü etkiler hale gelmiş ve sunduğu kadın kurtuluşu ve mutlak toplumsal cinsiyet eşitliğine dayanan toplum projesiyle, kadın ezilmişliğine yönelik bir eleştiri veya kadın haklarını talep etmekten çok daha fazlası olduğunu ortaya koymuştu. Talep edilen salt kadın hakları değil, toplumun daha önce hep göz ardı edilen yarısının lehine değiştirilmesiydi. Bu talebi gerçekleştirirken, feminizm kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesini merkeze alan eleştirel bir sosyal bilim anlayışını temel aldı. Feminizm öncesi sosyal bilimlerde toplumdan söz edilirken kadınlar ve kadın deneyimleri bilinçli bir biçimde göz ardı edilerek, gerçekte erkekler hakkında ve erkek bakış açısından sosyal bilim yapılıyordu. Feminizm sosyal bilimleri eleştirirken, bir yandan da kadın ezilmişliğini ve ikincilleştirilmesini merkeze alan bir biçimde sosyal bilimler pratiğine yeniden şekil vermeyi hedefledi.[1]

Kendinden önceki modernist bilim anlayışının tarafsızlık ve objektiflik iddialarını eleştiren feminizm, yine modernite sınırlarında kalarak,[2] kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesini sona erdirmek amacıyla politika, kuram, metodoloji ve araştırma yapmaya odaklandı.[3] İkinci dalga feminizmden itibaren kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesinin yanı sıra kadın öznelliği ve kadın deneyimlerine yapılan vurgu, feminizmin kuramsal olanaklarını

genişletti ve sosyal ve beşeri bilimlerin bütününde –hak ettiği kadar olmasa da– kayda değer bir yer edinmesini sağladı. Nesnel ve tarafsız bilimsel bilgi ortaya koymayı hedefleyen pozitivist bilim anlayışının aksine, feminizm kadın öznelliğinin bilimsel bilginin nesnesi olabileceğini ortaya koymakta ve bunu kadınların binlerce yıldan beri süregelen ezilme ve ikincilleştirilmelerine karşı mücadelenin zeminini hazırlamak gibi politik bir gerekçeyle yapmaktaydı. Toplumsal cinsiyet alanında böylesine güçlü açıklama ve toplumsal mücadele olanaklarına sahip olan feminizmin, muhalif toplumsal hareketlerin yükselişte olduğu 1960'ların ikinci yarısından itibaren daha da kurumsallaşması, erkekler cephesinde de yankısını bulmakta gecikmedi.

Birçok erkeğin kendi iktidarlarını alaşağı etmeyi hedefleyen feminizme yönelik ilk tepkisi başlangıçta feminizmi görmezden gelme, küçümseme ve/veya reddetme olsa da, 1970'lerin ikinci yarısından itibaren, toplumsal cinsiyet eşitsizliği içerisindeki konumlarını sorgulayan bazı erkekler arasında feminizm destek bulmaya başladı. Kuşkusuz, erkeklerin feminizme yanıt vermek zorunda kalmasında akademide ve akademi dışında feminizmin desteğinin hızla artması ve giderek kurumsallaşmasının büyük rolü vardı. Bu süreçte, ilkin feminist harekete katılan eşleri ve/ya erkek bilinç yükseltme toplulukları aracılığıyla öznesi oldukları kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesiyle yüzleşen ve tepki duymaya başlayan feminist ve profeminist[4] erkeklerin kendi erkek kimlikleriyle ve ardından da erkeklikle yüzleşmeye yönelmeleri, erkeklik ve erkeklerle ilgili incelemelerin izleyen dönemdeki başlıca ayırt edici özelliklerinden birini oluşturdu.[5]

Erkekler ve erkeklikle ilgili akademik araştırmaların gelişimi, feminizm için söz konusu olduğu üzere, toplumsal cinsiyetle ilgili toplumsal hareketlerin gelişiminden ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Batıda erkeklikle ilgili toplumsal hareketler –hiçbir zaman feminizm kadar yaygın bir destek ve etkiye ulaşamamışlarsa da– kayda değer bir önem taşımaktadır. Burada batıda erkekliğe odaklanan toplumsal hareket ve yaklaşımların hangi eksenler üzerine inşa edildiğine dair önde gelen sınıflamaların bazılarından söz edeceğim.

Erkeklikle ilgili toplumsal hareketler konusunda hâlihazırdaki en kapsamlı metinlerden biri olan *Politics of Masculinities*'i *(Erkeklik Siyasetleri)* yazan Michael Messner dörtlü bir sınıflama önerir. Bu sınıflamaya göre, bu alandaki ilk grup Hıristiyancı ve yaratılışçı "Promise Keepers" hareketi,

erkeklik mitoslarından hareket ederek erkekliğin özünü canlandırmayı hedefleyen mitos-inşacı (mythopoetic) erkek hareketi, erkeklerin feminizm nedeniyle yitirdiklerini iddia ettikleri hakları hukuk mücadelesi vererek geri almayı hedefleyen Erkek Hakları Hareketi ve bir ölçüde de erkek kurtuluş hareketinin oluşturduğu muhafazakâr *feminizm karşıtı* alandır. İkinci grup ise ağırlıklı olarak radikal feministlerin yer aldığı *ataerkillik karşıtı* alandır. Üçüncü grubu eşcinsel kurtuluş hareketi ile ırksal farklılık siyaseti yapan erkeklerin oluşturduğu *ırk ve cinsel kimlik siyasetleri* oluşturur. Messner, temel erkeklik siyasetlerinin üç temel alanın kesiştiği dördüncü alanı sosyalist feminist erkekler, cinsiyetçilik karşıtları ve çok-ırklı feminizmi savunanların yer aldığı *ilerici koalisyon siyasetleri* alanının oluşturduğunu savunur.[6] Buna karşılık Kenneth Clatterbaugh ise yazılışının üzerinden yaklaşık yirmi yıl geçmesine karşın günümüzde de kaynak gösterilmeye devam edilen *Contemporary Perspectives on Masculinity*'de *(Erkeklik Hakkında Çağdaş Perspektifler)* muhafazakâr gelenek, profeministler, erkek hakları hareketi, mistik gelişim arayışında olanlar, sosyalist erkekler, geyler ve siyah erkekler olmak üzere daha karmaşık bir sınıflama ortaya koyar.[7] Burada Clatterbaugh ve Messner'ın erkeklik siyasetlerine dayanan sınıflamalarına alternatif olarak, erkekler ve erkeklikle ilgili kuram ve toplumsal hareketlerin doğrudan doğruya feminizmle ilişkilerini dikkate alarak *erkeklikçi, erkek kurtuluşçu* ve *(pro)feminist* duruşlardan oluşan üçlü bir sınıflama öneriyorum.

Bu perspektiflerden ilki olan *erkeklikçilik (masculinism),* Arthur Brittan'ın işaret ettiği üzere, bizatihi ataerkil ideolojiyi ve onu meşrulaştırma çabalarını yansıtır.[8] Ataerkillik ve antifeminist fikirleri kadın düşmanlığına vardırabilen erkeklikçi yaklaşım, köktendincilik, gelenekselcilik, yaratılışçılık, erkek hakları hareketi, mitos-inşacı erkek hareketi ve biyolojik belirlenimcilik gibi bazıları ilk bakışta birbirine karşıt gibi görünen ama gerçekte tamamı antifeminist olan damarlardan beslenir.[9] Erkeklikle ilgili perspektiflere ilişkin sınıflamamızın ikinci başlığını oluşturan *erkek kurtuluşçuluğu*[10] *(men's liberationism)* erkeklerin de ataerkillikten zarar gördüğünü savunur. Bu hareketin savunucularına göre, erkekler ataerkillikten en az kadınlar kadar mağdurdur: erkeklerin sağlıklı duygusal ilişkiler kuramamaları, sağlıksız beslenme, maçoluk, sert, güçlü ve şiddet yanlısı olma zorunluluğu gibi sorunlar, erkekliğin özünden uzaklaşmanın sonucudur. Erkek kurtuluşçu bakış açısı, erkeklerin ataerkillik karşısında uğra-

dıkları yıkımın, erkekliğin gerçekte sağlıklı ve ataerkil olmayan özüne dönüşle engellenebileceğini savunur. Erkek kurtuluşçu yaklaşım, gerçekte erkekleri ataerkilliğin nahoş dışavurumlarından kurtarmayı amaçlarken erkek iktidarı ve erkeklerin failleri olduğu kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesine değinmekten bilinçli bir biçimde kaçınır ve feminizmle arasına mesafe koyar.[11]

Yukarıda anılan iki perspektifin erkeklik ve ataerkillik arasında kurdukları mağduriyet bağının aksine, *(pro)feminizm* kendilerini feminizmle aynı saflarda gören erkeklerin, kadınlar ve eşcinsellerin ezilmesi ve ikincilleştirilmesinden, cinsiyetçiliğe ve homofobiye değin ataerkillik ve tüm dışavurumlarına karşı olduğunu net bir biçimde ortaya koymuş ve ataerkilliğin ortadan kaldırılmasının erkekler cephesindeki kuramsal ve/veya toplumsal koşullarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu süreçte özellikle kadına yönelik şiddet, cinsellik ve cinsiyetçilik alanlarında erkeklerin politik mücadele verdikleri National Organization of Men Against Sexism[12] (Ulusal Cinsiyetçilik Karşıtı Erkekler Örgütü), White Ribbon Campaign[13] (Beyaz Kurdele Kampanyası) ve Men's Resources International[14] (Uluslararası Erkek Kaynakları) gibi bazıları günümüzde uluslararası nitelik kazanan şiddet karşıtı örgütler ortaya çıktı. Bu örgütlerin yanı sıra bütünüyle (pro)feminist erkeklik tartışmalarına yer verilen *Men and Masculinities* gibi süreli akademik yayınlar, *Achille's Heel*[15] gibi dergiler *XY Online*[16] gibi web siteleri ve *profem-l*[17] gibi e-posta grupları ortaya çıkmıştır. Metnin geri kalanında, kendilerini feminist ve/veya feminizmin müttefiki olarak değerlendiren erkeklerin savunduğu (pro)feminist duruşa dair bir tartışma yürütülecektir. Bunun nedeni (pro)feminizmin –de facto feministler olan– feminist kadınlar tarafından feminizmin bir parçası ya da feminizmin müttefiki olarak değerlendirilmesinin ötesinde, kendilerini (pro)feminist olarak değerlendiren erkek akademisyenlerin erkeklik üzerine feminizmle aynı doğrultuda çalışmalar yapmış olmalarıdır.

Yukarıda önerilen üçlü sınıflamanın ilk kanadı olan erkeklikçi perspektifi benimseyen akademisyenler, antifeminist bir duruşla kadın çalışmalarının karşısında konumlandırdıkları *erkek çalışmaları (men's studies)* alanını inşa etmeye çalışmışlardır. Diğer yandan, erkek kurtuluşçuluğu, tek başına bir çalışma alanına dönüşemeyip, bazı psikologlar ve psikanalistler arasında kabul gören bir düşünce biçimi olarak varlığını sürdürmektedir. Bu yazının konusu olan (pro)feminizm ise –daha sonraları *erkekler ve erkeklikler üzerine*

eleştirel incelemeler[18] *(critical studies on men and masculinities)* adını alan–*erkeklik incelemeleri (masculinity studies)* alanının kurulmasını sağladı. Sonuç itibariyle, *erkek çalışmaları* ve *erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler* olmak üzere, erkekler hakkında araştırma ve kuram yapan birbirine karşıt iki alan ortaya çıktı. Başlangıçta her iki kanatta da Talcott Parsons'un kurucusu olduğu işlevselci ekol dâhilindeki cinsiyet rolleri paradigması çerçevesinde erkek toplumsal cinsiyet rolü tartışılıyordu. Ancak, (pro)feminist erkek akademisyenler, feminizmde 1970'lerin ikinci yarısından itibaren ataerkillik ve kapitalizm tartışmalarının yükselişe geçmesiyle birlikte, toplumsal cinsiyet rolleri tartışmasından koparak, ataerkillik dâhilinde erkekler ve erkekliklerin soruşturulduğu disiplinlerarası bir çalışma alanı olan erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanını kurdular. İzleyen dönemde kendi özgün problematiklerini oluşturmaya başlayan bu alan, erkekler ve erkeklikle ilgili tartışmalarda akademide diğer perspektiflerden daha etkili bir konuma yükseldi.

Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, (pro)feminist bir duruşla erkekler ve erkekliğin eleştirisini yapmayı hedeflemiş[19] ve böylece başlangıcından itibaren erkeklikçi ve erkek kurtuluşçu perspektiflere karşıt olduğunu net bir biçimde ilan etmiştir. Buna karşın erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanı, başta kadına yönelik şiddet, cinsellik, öznellik, cinsiyetçilik, sosyalizasyon ve homofobi gibi doğrudan erkekleri ilgilendiren konular olmak üzere, feminizmin salt erkekler tarafından erkeklere uygulanması olmakla kalmadı. Daha ziyade feminist çalışmalara paralel ve birçok noktada kesişen bir doğrultuda gelişti.[20] Feminist çalışmaları izleyerek, bilimsel pratiğin politik gerekçeleri olması gerektiğini savunan erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, erkekler ve erkekliğe ilişkin araştırma ve kuramların, ataerkilliğin toplum üzerinde yarattığı etkilerin ortadan kalkması doğrultusunda değişmesinin koşullarını ortaya koyacak bir biçimde yapılmasına çalışmışlardır. Burada altı çizilmesi gereken nokta, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanının hiçbir zaman feminist çalışmalara alternatif ya da rakip olma amacı gütmemiş, bilakis feminist kuram ve feminist politikanın gelişmesine (pro)feminist erkekler olarak katkıda bulunmaya çalışmış olmasıdır.

Her ne kadar Bell Hooks gibi bazı feminist kuramcılar haklı bir biçimde feminizmin toplumun tamamı için yararlı ve gerekli olduğunu vurgulasalar[21] da, günümüzde –gerek İkinci Dalga, gerekse de Üçüncü Dalga– femi-

nizm büyük ölçüde kadın öznelliği ve kadının ezilme ve ikincilleştirilmesini merkeze alan bir kuram olageldi. Bununla beraber, başta toplumsal cinsiyet ve ataerkillik olmak üzere birbirinden değerli çözümlemeler ortaya koyan bir toplum kuramı olmasına karşın, gayet haklı politik gerekçelerle kadınları merkeze alan feminizm –erkekleri ataerkilliğin dolaysız failleri olarak değerlendiren radikal feminizm haricinde– doğrudan bir biçimde erkeklik ve erkekler hakkında ayrıntılı fikirler ortaya koymadı.

Buna karşın, feminizm bir toplumsal yapı olarak ataerkilliği açıklamada hâlihazırdaki diğer bütün fikirlerde çok daha derinlikli ve kapsamlı bir kuramsal olanak sunar. Erkekler hakkındaki bu kuramsal boşluğu doldurmayı hedefleyen erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, 1970'lerin ikinci yarısından günümüze değin feminist bir perspektiften hareket ederek doğrudan doğruya erkekleri ve erkekliği çözümlemeyi hedefledi. Bununla beraber, feminist kuramın yanı sıra toplumsal cinsiyet incelemeleri, LGBTT çalışmaları,[22] sosyoloji, antropoloji, psikanaliz, psikoloji, felsefe, tarih, edebiyat, siyaset bilimi ve kültürel çalışmalar olmak üzere, sosyal ve beşeri bilimlerin birçok disiplininden beslenen disiplinlerarası bir alan olageldi. Bu bakımdan, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler feminist kuramdan hareket etmekle birlikte, inceleme nesnesi erkekleri ve erkeklikleri ataerkil iktidardan pay alan özneler olarak eleştirel bir biçimde değerlendirmesi nedeniyle feminizmden ve ağırlıklı olarak, ataerkilliğin asli failleri olan heteroseksüel erkekleri incelemesi nedeniyle LGBTT çalışmalarından farklıdır. Bununla birlikte bu alanın kuramsal ve politik amaçları feminizmle ve bir ölçüde de LGBTT çalışmalarıyla örtüşmektedir.

Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, bir yandan ataerkilliğin bizatihi failleri olan erkekleri öznellikleri ve erkeklik deneyimleri bağlamında ayrıntılı bir biçimde incelerken, diğer yandan da erkekliği tekil ve evrensel bir fenomen olarak değerlendirmeyi bir yana bırakarak farklı erkek olma hallerini vurgulayan "erkeklikler" (masculinities) olarak ele alma yoluna gitti. Böylece, erkekler arasındaki farklılıkları ortaya koymak yoluyla, feminist kuramı erkekler ve erkeklikleri de kapsayacak şekilde zenginleştirerek, erkekleri salt kadınları ezen ve ataerkil iktidardan aynı derecede pay alan bir toplumsal kategori olarak indirgemeci bir biçimde değerlendirme tehlikesinden korunmasını sağladı. Bu tartışmanın başlangıcı, Raewyn Connell'ın[23] 1970'lerin sonlarında yayımlamaya başladığı toplumsal cinsiyet yazıları ile Connell'ın Tim Carrigan ve John Lee ile bir-

likte yazdığı "Toward a New Sociology of Masculinity" (Yeni Bir Erkeklik Sosyolojisine Doğru) adlı ünlü makalelerine dayanır.[24] İlk kez ataerkillik ve sınıf tartışmalarının hâlâ gündemde olduğu 1985 yılında yayımlanan[25] bu makalede Carrigan, Connell ve Lee, kendilerinden önceki erkeklik çalışmalarının kapsamlı bir değerlendirmesini yaparak, erkekliği feminist bir bakış açısıyla incelemek için –izleyen dönemde erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanına damgasını vuracak– "hegemonik erkeklik" kavramını önerirler. Antonio Gramsci'nin hegemonya ve ideoloji üzerine fikirlerinden hareket eden bu yazarlara göre, bütün erkekler ataerkil iktidardan pay almasına veya yararlanmasına karşın, sınıfsal üstünlük ve politik iktidara yakın olan bazı erkekler ataerkillikten diğer erkekliklerden daha fazla pay almaları nedeniyle diğer erkekliklerin inşa ve yeniden inşa süreçleri üzerinde belirleyici olurlar. Ataerkillikten sınıfsal ve politik avantajları nedeniyle daha fazla yararlanan erkekler, yalnızca kadınları denetlemekle kalmayıp, diğer erkekler üzerinde belirleyici olarak hegemonyalarını inşa ederler. Gramsci'nin işaret ettiğine benzer bir biçimde, erkeklik konusunda da hegemonya sürekli yeniden inşa edilmeye gereksinim duyar. Şarkılar, filmler, öyküler, reklamlar ve medyadaki kahramanlar aracılığıyla doğallaştırılarak meşruluk kazandırılır. Bu nedenle, bütünüyle gerçek bir deneyimden ziyade bir ideal olduğu için, çoğu zaman bir erkek hegemonik erkekliğin bütün özelliklerini taşıyamaz. Hegemonyayı kurma sürecinde sıradan insanlardan çok, toplum üzerinde etkili entelektüeller olan din adamları, gazeteciler, siyasetçiler, akademisyenler, aktörler, reklamcılar ve sporcuların rolü belirleyicidir.[26] Hegemonik erkeklik, tarihsel, kültürel ve toplumsal bakımdan özgül koşulların ürünü olduğu ve hegemonya inşa –ve yeniden inşa– edilmeyi gerektirdiği için, karşı-hegemonya kurularak –ve/veya hegemonik konumunu yitirerek– değiştirilme potansiyeli taşır.[27] Bu değişimi feminist mücadele aracılığıyla gerçekleştirme potansiyeli nedeniyle, hegemonik erkeklik tartışması, son dönemdeki bazı itirazlara[28] karşın, izleyen süreçte erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeleri şekillendiren paradigma haline gelmiştir.[29]

Hegemonik erkeklik, sonraki yıllarda "erkeklikler" sorunsalı çerçevesinde ayrıntılı bir biçimde tartışılmaya başlandı. Bu süreçte ırk,[30] etnisite,[31] din,[32] cinsel yönelim,[33] çalışma yaşamı,[34] yerellik,[35] kültür,[36] şiddet,[37] homofobi,[38] sosyalizasyon[39] ve eğitim[40] gibi unsurların erkeklikler üzerindeki etkisi, çoğu zaman modernist yaklaşımlardan yararlanılarak değerlendi-

rildi. Burada ana hatlarıyla belirtmek gerekirse, erkeklik temelde kamusal ve özel alanda, erkek öznelliği ve deneyimleri, ataerkil iktidarın hegemonyasını inşa etme ve yeniden üretme süreçleri bağlamında değerlendirildi. Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanında Carrigan, Connell ve Lee'nin yazısını izleyen dönemde yapılan araştırma ve kuram yapma pratiklerinin çok büyük bir kısmı erkekliğin, farklı dışavurumları ve deneyimlenme biçimlerini ortaya koyarken, erkeklerin ataerkil toplumsal yapı içindeki ezen konumlarını toplumsal cinsiyet eşitliği doğrultusunda değiştirmeyi hedefliyordu. Feminist çalışmalarda –yaklaşık olarak– son yirmi yıllık dönemde ataerkillik ve kapitalizmin yapısal bir biçimde incelenmesinden uzaklaşılması[41] erkekler ve erkeklikle ilgili tartışmalara da yansımıştır. Örneğin, "Toward a New Sociology of Masculinity"den tam on yıl sonra erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerdeki temel metinler arasında gösterilen *Masculinities*'i *(Erkeklikler)* yayımlayan Connell, 1980'lerin başlarındaki yazılarının aksine, erkeklikleri sınıf değil farklılık sorunsalı etrafında tartışmaya yönelmiş ve erkeklik için sivil toplum örgütleri aracılığıyla feminist erkeklik politikası yapmaya dayanan bir çıkış yolu önermiştir.[42]

Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, ağırlıklı olarak ikinci dalga feminizmin hâkim olduğu bir alan olmasına karşın, sosyal ve beşeri bilimlerin diğer alanlarında olduğu gibi, bu alanda da postmodern, postyapısalcı, postsömürgeci, yapı-bozumcu ve çokkültürcü yaklaşımlar son yıllarda öne çıkmaya ve üçüncü dalga feminizmin etkileri görülmeye başlamıştır. Bunun en belirgin göstergesi, olasılıkla beden, söylem ve maduniyet gibi temaların son yıllarda ön plana çıkmaya başlaması ve daha önce modernite çerçevesinde tartışılan erkek öznelliğinin artık postmodern bir bakış açısıyla değerlendirilmeye başlanmasıdır.[43]

Tüm bu tartışmalar içerisinde erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, yukarıda belirtildiği üzere feminist ilkelere bağlı kalınarak erkekler ve erkekliğin incelendiği ve ayrıntılı bir biçimde tartışıldığı bir alan olagelmiştir. Bu tartışmalar içerisinde alanın niteliğini belirleyen unsurlardan biri de kanımca feminizm ve profeminizm arasındaki ilişkinin erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler üzerindeki etkisine dayanıyor. Öyle ki, bu ilişki, bir yönüyle yukarıda ele aldığım erkeklerin feminist olup olamayacağı –diğer bir deyişle feminist hareketin içinde yer alıp alamayacakları– tartışmasına, diğer yönüyle de erkeklerin ne yönde ve

hangi doğrultuda feminist araştırma ve kuram yapabilecekleri tartışmasına dayanmakta. Yukarıda da sözünü ettiğim gibi, feminizmle ilişkisi içinde, profeminizm feminist değil, "feminizm destekçisi" veya "feminizm taraftarı" anlamına gelmekte. Diğer bir deyişle, feminist hareketin bir parçası olmadan profeminist olmak mümkün. Öte yandan, başta radikal feministler olmak üzere –bu tartışmanın oldukça dışında olan liberal feministler bir yana bırakılacak olunursa– birçok feminist, kadın ezilmişliğine ve ikincilleştirilmesine karşı mücadele verirken, kadınların siyasal stratejiler kadar özyaşam deneyimlerini de paylaştığı feminist örgütleri çoğu zaman kadınların mahrem alanlarından biri olarak değerlendirdi. Bunun başlıca nedeni, hiç kuşkusuz kadın ezilmişliğini bu durumun failleri olan erkeklerin tam anlamıyla anlamasının olanaksız olduğu ve ataerkillikten tam anlamıyla sıyrılmaları mümkün olmayan erkeklerin feminist örgütlerde yer aldıkları takdirde, bu örgütler aracılığıyla bilinçlenen ve toplumun hiçbir alanında olmadığı ölçüde kendilerini ifade etme olanağı bulan kadınlara ve dolayısıyla da feminist mücadeleye zarar vereceği fikrine dayanır. Feminist örgütler kadınların güçlenme ve politika yapma olanağı buldukları yegâne alanlardır ve bu alanlara –iktidar kurması olası olan– erkekler dahil edilmemelidir. Bu duruma karşılık, gerçekten içten ve ısrarlı bir biçimde kendilerini feminist olarak görüyorlarsa ve feminist harekete katkıda bulunmak istiyorlarsa, erkeklere feminist değil profeminist olma olanağı sunulmaktadır. Batılı erkeklerin bu tartışmaya yanıtı –yukarıda da tartışılan– hiçbir zaman feminizmle iktidar mücadelesine girmeden kararlı feminizmin müttefiki olmayı başaran "(pro)feminist" erkeklik hareketidir. Bu bakımdan erkeklerin feminist hareket içerisinde yer alıp alamayacakları tartışmasının, büyük ölçüde toplumsal mücadele pratiğine dayandığı ve dolayısıyla da ataerkillikten –tam anlamıyla kurtulmak olanaksız olsa da büyük ölçüde– sıyrılmayı başaran erkekler söz konusu olduğunda anlamsızlaşacağı inancındayım.

Öte yandan, feminizm ve profeminizm ilişkisi, erkeklerin feminist araştırma ve kuram yapma pratikleri üzerinde de etkilidir. Clatterbaugh, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanındaki birçok profeminist erkeğin liberal feminizme ya da –ilk bakışta şaşırtıcı olsa da– radikal feminizme yakın olduğunu belirtirken[44] Whitehead bunlara sosyalist feminizmi de ekler.[45] Kadın ve erkekler arasında eşit rekabet koşullarının inşa edilerek toplumsal cinsiyet eşitliğine ulaşmayı vaaz etmesi ve doğrudan

doğruya erkeklerle bir sorunu olmaması nedeniyle –özellikle erkeklik incelemelerinin ilk yıllarında– Jack Sawyer gibi bazı erkeklerin liberal feminizmi benimsemiş olmaları oldukça anlaşılır bir durumdur. Buna karşın, kadınların yaşadığı sorunların kaynağını özel alan ve kamusal alanın bütününe sinen ataerkillik ve kapitalizmin yarattığı çifte ezilmişlikte gören ve ataerkillik ve sınıf analizinin birlikte yapılması gerektiğini vurgulayan sosyalist feminizmi benimseyen erkekler, günümüzde David Morgan gibi sınıf ve ataerkilliği birlikte değerlendirmeyi sürdüren birkaç akademisyen haricinde[46] oldukça azdır. Günümüzde, feminizm dahilinde ataerkillik ve sınıf tartışmalarının oldukça zayıfladığı düşünülecek olunursa, sosyalist feminizmin erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerde fazla destek bulmaması daha iyi anlaşılacaktır.

Buna karşın, başlangıcından günümüze değin, neredeyse hiçbir zaman doğrudan doğruya belirtilmemekle birlikte, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeleri temelde psikanalitik feminist ve radikal feminist perspektiflerin etkilediği söylenebilir. Psikanalitik feminist yaklaşımların, ataerkilliğin sosyalizasyon aracılığıyla erkeklerin kimliklerinde içkin hale gelmesinin bilinçdışı süreçlerini açıklama potansiyeline sahip olması bu alanda etkili olmasının başlıca nedenidir. Bu yaklaşımın vurguladığı sosyalizasyon ataerkil olmayan bir doğrultuda değiştirildiği takdirde toplum da bu doğrultuda değişebilir fikri, Connell'dan Kaufman ve Kimmell'a değin erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerdeki birçok akademisyen arasında yankı bulmuştur. Diğer yandan, ilk bakışta paradoksal gözükse de radikal feminizmin son otuz beş yılda bu alanda en etkili yaklaşım olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere, radikal feminizm, kadınların yaşadığı ezilmişliğin kaynağının erkekler ve onların iktidarı olan ataerkillik olduğunu vurgular ve ataerkilliğin yapısal çözümlemesini yapmak yerine, kadınların bedenleri, ilişkileri, benlikleri ve öznellikleri gibi alanlarda ataerkilliğin cinsiyetçilik, şiddet, tecavüz ve kadın düşmanlığı gibi dışavurumlarına odaklanır. Benzer bir biçimde erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerdeki akademisyenlerin büyük çoğunluğu da ataerkillikle ilişkileri içinde erkek öznelliği, erkeklik deneyimleri, erkek kimliği, maçoluk, homofobi, cinsiyetçilik, şiddet, suç, cinsellik ve pornografi gibi konuları özellikle de tıpkı radikal feministler gibi ataerkilliğin ve ataerkil iktidarın dışavurumları bağlamında sorunsallaştırmışlardır. Radikal feminist olduklarını açıkça belirtmeseler de erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerdeki birçok akademisyen

radikal feministlerle paralel bir doğrultuda çalışmalarını sürdürmektedir. Bu durumun, radikal feminist fikirler ile erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanının yukarıda sözü edilen politik amaçlarının örtüşmesinden kaynaklandığı düşüncesindeyim.

Feminizm ve erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler arasındaki başlıca fark, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerin inceleme nesnesinin, feminizmin konvansiyonel araştırma nesnesi olan kadınların ataerkil toplumsal yapı içindeki ezilme ve ikincilleştirilmesinin failleri olan erkekler oluşudur. Bu bakımdan, eğer feminizmin araştırma nesnesi katı bir biçimde ataerkillik ve kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesi olarak tanımlanacak olunursa, feminist bir perspektife sahip olsa da erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerde –son dönemde artmaya başlayan toplumsal cinsiyet tartışmaları haricinde– yalnızca erkekler hakkında kuram yapıldığı için bu alan dahilindeki erkekler ancak profeminist olarak değerlendirilebilir. Bu alandaki feminizmi benimseyen erkeklerin profeminist olarak adlandırılmaya çoğu zaman itirazı olmamıştır. Eğer feminizm, erkeklerin kamusal ve özel alanda kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesine yol açan ataerkil kapitalist iktidarının kuramı olarak değerlendirilecek olunursa, bu durumun erkekler cephesindeki dışavurum ve deneyimlerinin kuramını yapan erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeleri feminist olarak adlandırmanın yanlış olmayacağı düşüncesindeyim. Son dönemde feminist politika içindeki tartışmalara dayanan bu fark git gide erimekte ve birçok feminist kadın akademisyen erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemelerdeki (pro)feminist erkeklerle güç birliğine gitmektedir.[47] Gerek feminist hareket ve feminist kuram dahilinde erkeklerin git gide artan bir biçimde kabul görmesi, gerekse de erkeklerin feminist mi yoksa profeminist mi olabileceğinin yanıtının feminist kuramdan çok erkeklerin özgül bir toplumsallıkta feminizmle ilişkilerine dayanması nedeniyle, bu iki kavramın her ikisini de içeren "(pro)feminist" ifadesini kullanmanın daha anlamlı olduğu düşüncesindeyim. Feminist erkekler feminist kadınlarla –nesneleştirdikleri konu haricinde– kuramsal ve politik alanlarda aynı doğrultuda ilerliyorlarsa, artık bakılması gereken, erkeklerin feminist olup olamayacakları değil, bu erkeklerin nasıl feminist kuram yaptıkları ve söz konusu fikir ve politikaların genel anlamda feminizm için barındırdığı kuramsal ve politik önemdir.

Patrick Hopkins gibi ben de, erkekler içtenlikli bir biçimde kendi yaşamlarında ataerkillikle mücadele ediyorlarsa, feminist kadınlar gibi düşü-

nüyor, davranıyor ve tutum sergiliyorlarsa ve feminist kuram yapıyorlarsa feminist mücadeleye katılmalarının önünde bir engel bulunmadığı düşüncesindeyim.[48] Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanının önde gelen isimlerinden Michael Kimmel'ın da işaret ettiği üzere, erkeklerin kendi özel yaşamlarında kadınları ezmeyi ve ikincilleştirmeyi reddedip, feminist kuram ve siyaset yapmasından korkması gereken feminist kadınlar değil, bilerek ve isteyerek ataerkil iktidarı sürdürmeye çalışanlardır.[49] Burada diyalektik bir ilişki bulunmaktadır. Bir taraftan feminizme yeni pencereler açacak erkekliğe dair bir bilgi birikimi sunarken, diğer taraftan bu bilgi birikiminin erkekler üzerindeki olumlu etkilerinden faydalanmak mümkün olacaktır. Bir başka deyişle feminizmin ataerkillik çözümlemesini güçlendirirken, erkeklerin kendi ataerkilliklerinin farkına vararak, bundan kurtulmalarının yollarını aramalarını sağlayacaktır. Zira kadınlar, eşcinseller, travestiler ve transseksüellerin ikincilleştirildiği ve ezildiği bir dünyada –heteroseksüel– erkeklerin gerçekte mutlu olma olasılığı ve hakkı yoktur.

Toparlayacak olursak, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, 1970'lerin ikinci yarısında, kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesine karşı feminist kadınlarla birlikte mücadele vermek isteyen erkek akademisyenler tarafından kurulmuştur. Bu alan başlangıçta feminizmin erkekler cephesindeki yankısı olmakla birlikte, erkekler hakkında (pro)feminist bilgi birikiminin gelişmesine katkıda bulunarak, yalnızca *ekho* olmakla kalmamış ve erkekler tarafından erkekler hakkında özgün feminist kuramların yapıldığı bir alan haline gelmiştir. Diğer yandan, batıda feminist erkek politikası yapan gruplar feminist değerlere bağlılıkları ve ataerkilliğe karşı mücadeledeki kararlılıklarını ortaya koymada başarılı olmuşlardır. Bu bakımdan, erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeleri günümüzde feminizmin yalnızca müttefiki değil, bir parçası ve/veya alt alanı olarak değerlendirmek gerektiğini düşünüyorum.

Tüm bunlara karşın, erkeklerin feminist kadınlardan öğrenecekleri çok şey olduğu kanısındayım. Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler alanı son otuz beş yıldaki tüm başarılarına karşın, hâlâ feminist kuram denli derinlikli değildir. Bundan da önemlisi, erkeklik üzerine tüm (pro)feminist eleştirilere karşın, bu alanda araştırma ve kuram yapan (pro)feminist erkeklerin bile ataerkillikten tam anlamıyla sıyrılabildiklerini söylemek güçtür. İşte bu noktada, Bob Lamm'ın da işaret ettiği üzere, (pro)feminist er-

keklerin başta feministler olmak üzere kadınları dinlemeye ve onlarla duygudaşlık kurmaya çalışmaya gereksinimleri vardır ve her zaman da böyle olacaktır.[50] Erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler, feminist kadınlar ve (pro)feminist erkekler arasında suçluluk psikolojisinin yarar sağlamayacağını, lakin ataerkilliği ortadan kaldırmak için yaşamın her alanında sürekli mücadele vermeyi gerektiren çok uzun ve çetin bir yol olduğunu göstermiştir.

Notlar

1 Sosyal bilimleri feminist bir bakış açısıyla yeniden değerlendirmek ve formüle etmek için son dönemdeki en başarılı girişimlerden biri için bkz. Pamela Abbott; Claire Wallace ve Melissa Tyler, *An Introduction to Sociology: Feminist Perspectives* (Londra: Routledge, 2005). Bu değerli katkılarına karşın, Abbott, Wallace ve Tyler, feminizmin üç sacayağının feminist araştırma, feminist kuram ve feminist politika olduğunu belirtirken, feminizmin sosyal bilimlere en önemli katkılarından feminist metodolojiyi feminist kurama içkin olarak değerlendirerek ihmal ederler (*a.g.e.* s. 16).

2 Liberal feminizm, Marksist feminizm, radikal feminizm, sosyalist feminizm ve psikanalitik feminizm gibi *ikinci dalga* feminist yaklaşımlar modernitenin modernist bir eleştirisini yapar. Buna karşın, postmodern feminizm, psikanalitik Fransız feminizmi, postyapısalcı feminizm, yapıbozumcu feminizm, çokkültürcü feminizm, postsömürgeci feminizm, post-Marksist feminizm gibi -"postfeminizm" olarak da adlandırılan- *üçüncü dalga* feminist yaklaşımlar, postmodernizm, postyapısalcılık, yapısöküm, postkolonyalizm, çokkültürcülük ve maduniyet çalışmaları gibi çağdaş okullardan etkilenen ve modernite sonrası okulları temel alan modernite karşıtı bir eleştirel duruşu hayata geçirmeye çalışırlar.

3 Feminizmin çağdaş toplumsal düşüncedeki başarısının başlıca nedenlerinden biri, salt kuram ya da toplumsal hareket olmaklıkla sınırlı kalmayarak metinde sözü edilen dört alanın tümünde yenilik getirebilmesinden kaynaklanmaktadır.

4 Türkçede "feminizm destekçisi" olarak kullanılabilecek bu kavram, doğrudan doğruya feminist olmak yerine feminizmi desteklemeye işaret eden kuramsal duruşu vurgulamak amacıyla kullanılmaktadır.

5 Bu durum, elbette daha ziyade 1980'lerden itibaren Eleştirel Erkeklik İncelemeleri'nin yükselişe geçmesini sağlayan Bob Connell, Jeff Hearn, Michael Kimmel, David H. J. Morgan gibi alanın önde gelen (pro)feminist kuramcılar için geçerli. Hearn'ın bu çizgideki birçok kuramcı için benzerlikler taşıyan otobiyografik bir anlatısı için bkz. Jeff Hearn, "The Personal is Work is Political is Theoretical: Continuities and Discontinuities in Women's Studies, (Pro)feminism, 'Men' and My Selves", *NORA-Nordic Journal of Feminist and Gender Research, 16(4)*, (2008): 241-256. Buna karşın, feminizmle karşılaşmak, David Cohen gibi Erkek Kurtuluşçu bakış açısına yatkın erkekler için pek iç açıcı olmamıştır. Bu erkekler feminizmin etkisiyle toplumsal cinsiyet kimliklerini sorgulamaya başlamalarına karşın, kadın ezilmişliği ve ikincilleştirilmesindeki konumlarıyla yüzleşmekten kaçındıkları için erkekliği değerlendirirken profeminist ve feminist yaklaşımlara uzak durmaya çalışmışlardır. Cohen'ın *Erkek Olmak*'ı, kendisi ve benzer durumdaki erkeklerin feminizmle ilişkisine ilişkin ayrıntılı otobiyografik bir anlatıdır. (Çev. Y. Alogan, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1995)

6 Michael A. Messner, *Politics of Masculinities: Men in Movements* (Thousand Oaks, CA: Sage, 1997).
7 Kenneth Clatterbaugh, *Contemporary Perspectives on Masculinity: Men, Women, and Politics in Modern Society* (Boulder: Westview Press, 1990).
8 Arthur Brittan, *Masculinity and Power* (Oxford: Basil Blackwell, 1989): 4.
9 Erkeklikçi metinlerin mitos-inşacı kanadına örnek olarak bkz. Robert Bly, *Sert Erkek Güçlü Erkek* (Çev. G. Dedeağaç, İstanbul: Gendaş). Jung'cu psikanalizi temel alan Bly, erkeklik mitoslarından hareketle, kaybedildiğini ileri sürdüğü güçlü ve dayanıklı erkekliğin özüne geri dönmeyi amaçlamaktadır.
10 İngilizceden bire bir çeviride "erkek özgürleşmeciliği" anlamına gelen "men's liberation" ifadesini, bu hareket, erkekleri *özgürleştirmeyi* değil, ataerkilliğin olumsuz etkilerinden *kurtarmayı* hedeflediği için "erkek kurtuluşçuluğu" olarak kullanıyorum.
11 Erkek kurtuluşçu metinlere örnek olarak bkz. Herb Goldberg, *Erkek Olmanın Tehlikeleri* (Çev. S. Budak, Ankara: Öteki, 1996). Goldberg, erkek olmanın gerçekte bir "felaket" olduğunu savunur. Hâkim toplumsal yapı erkeklere biyolojik ve psikolojik yıkımlarına yol açan imkânsız yükler yüklemektedir. Goldberg'e göre bunlardan kurtuluş "penisin bilgeliğine" başvurmakla gerçekleşecektir.
12 http://www.nomas.org
13 http://www.whiteribbon.com
14 http://www.mensresourcesinternational.org
15 Günümüzde yayımını durdurmuş olan *Achille's Heel (Akhilleus'un Topuğu)* 1990'ların sonlarına kadar --eğer böyle bir şeyden söz edilecekse– feminist erkek hareketinde yer almış olan birçok erkeğin katkıda bulunduğu bir dergiydi. Derginin eski sayılarının önemli bir bölümü için bkz. http://www.achillesheel.freeuk.com
16 http://www.xyonline.net Michael Flood ve Gerry Orkin gibi Eleştirel Erkeklik İncelemeleri'ndeki önde gelen iki akademisyenin katkılarıyla hazırlanan bu web sitesi, erkekler ve erkeklikle ilgili yeni makaleler ile sürekli bir biçimde güncellenen oldukça kapsamlı bir erkeklik kaynakçasına yer vermektedir.
17 http://www.xyonline.net/misc/profem.html
18 Erkekler ve erkekler üzerine (pro)feminist eleştiriyi vurgulaması nedeniyle bu alandaki yakın dönemdeki eğilimleri izleyerek *erkekler ve erkeklikler üzerine eleştirel incelemeler* ifadesini kullanmayı tercih ediyorum.
19 Jeff Hearn, "From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men", *Feminist Theory*, 5(1), (2004): 49.
20 Eleştirel Erkeklik İncelemeleri literatürüyle ilgili bazı temel metinler için bkz. Harry Brod ve Michael Kaufman (der.), *Theorizing Masculinities* (Thousand Oaks: Sage, 1994); Peter F. Murphy (der.), *Feminism and Masculinities* (Oxford: Oxford University Press, 2004); Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell (der.) *Handbook of Studies on Men and Masculinites* (Thousand Oaks: Sage, 2005); Stephen M. Whitehead ve Frank J. Barrett (der.) *The Masculinities Reader* (Cambridge: Polity, 2005).
21 bell hooks, *Feminizm Herkes İçindir* (İstanbul: Çitlembik, 2002).
22 LGBTT (Lezbiyen Gey Biseksüel Travesti ve Transseksüel) çalışmaları, queer (toplumsal cinsiyet konusunda heteronormatif topluma aykırılık) çalışmaları veya cinsiyet farklılığı çalışmaları olarak bilinen bu alan, heteronormatif topluma aykırı düşen cinsel yönelimi olanları inceleyen disiplinlerarası akademik araştırmalar için kullanılmaktadır. Michel Foucault, Eve Kosovsky Sedgwick, Judith Halbestream ve Judith Butler gibi kuramcılar bu alanın başlıca kurucuları arasında gösterilmektedir. Burada Türkiye'de yaygın olarak kullanılan "LGBTT çalışmaları" ifadesini kullanmayı tercih ediyorum.

23 Eleştirel Erkeklik İncelemeleri'nin kurucularından Raewyn Connell, daha önceleri Bob Connell ve R. W. Connell isimlerini kullanmıştır.

24 Tim Carrigan, Bob Connell ve John Lee "Toward a New Sociology of Masculinity", *Theory and Society*, 14(5), (1985): 551-604.

25 Bu yazı erkeklikle ilgili birçok derlemede defalarca yeniden yayımlanmıştır.

26 Mike Donaldson, "What is Hegemonic Masculinity?", *Theory and Society*, 22, (1993): 646.

27 Carrigan, Connell ve Lee, "Toward a New Sociology of Masculinity", 594, 597, 600.

28 bkz. Demetrakis Z. Demetriou, "Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique", *Theory and Society*, 30, (2001), 337-361; Richard Howson, *Challenging Hegemonic Masculinity*, (Londra: Routledge, 2006); Michael Moller, "Exploiting Patterns: A Critique of Hegemonic Masculinity", *Journal of Gender Studies*, 16(3), (2007), 263-276.

29 Bu tartışmaya ilişkin Türkçe bir metin için bkz. R. W. Connell, *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, (Çev, C. Soydemir, İstanbul: Ayrıntı, 1998): 245-252.

30 Örn. Mairtin Mac an Ghaill, "The Making of Black English Masculinities", *Theorizing Masculinities*, içinde, Harry Brod ve Michael Kaufman (der.), (Thousand Oaks: Sage, 1994): 183-199.

31 Örn. Michael Herzfeld, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, (Princeton: Princeton University Press, 1988).

32 Örn. Lahoucine Ouzgane (der.) *Islamic Masculinities*, (New York: Zed Books, 2006).

33 Örn. Tomás Almaguer, "Chicano Men: A Cartography of Homosexual Identity and Behavior", *Men's Lives*, Michael S. Kimmel ve Michael A. Messner (der.), (Boston: Pearson, 2004): 433-446.

34 Örn. David Collinson ve Jeff Hearn, "Men at 'Work': Multiple Masculinities / Multiple Work Places", *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas*, içinde, Mairtin Mac an Ghaill (der.) (Buckingam: Open University Press, 1997): 61-76.

35 Örn. Mai Ghoussoub ve Emma Sinclair-Webb (der.), *Imagined Masculinities: Male Identity and Culture in the Modern Middle East*. (Londra: Saqi Books, 2000).

36 David D. Gilmore'un kültür-aşırı antropolojik incelemesi *Manhood in the Making: The Cultural Concepts of Masculinity*'nin (New Haven: Yale University Press, 1990), yazarın psikolojik yapısal işlevselci yaklaşıma bağlılığına karşın, erkekliğin kültürel inşası konusunda hâlihazırdaki en başarılı çalışmalardan biri olduğu kanısındayım.

37 Örn. James W. Messerschmidt "Men, Masculinities and Crime", *Handbook of Studies on Men and Masculinites* içinde, Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell (der.) (Thousand Oaks: Sage, 2005): 196-212.

38 Örn. Michael S. Kimmel, "Masculinity as Homophobia: Fear, Shame and Silence in the Construction of Gender Identity", *Theorizing Masculinities* içinde, Harry Brod ve Michael Kaufman (der.) (Thousand Oaks: Sage, 1994): 119-141.

39 Örn. Elisabeth Badinter, *On Masculine Identity* (Çev. L. Davis, New York: Columbia University Press, 1995).

40 Alan Segal, "Masculinity, School and Self in Sweden and the Netherlands", *The Masculinities Reader* içinde, Stephen M. Whitehead ve Frank J. Barrett (der.) (Cambridge: Polity, 2005): 184-208.

41 Sosyalist feminizmin önde gelen isimlerinden Sylvia Walby'nin başyapıtı *Theorizing Patriarchy* (Oxford: Blackwell Publishers, 1990) ataerkilliğin –kapitalizmle ilişkisi içinde– yapısal bir biçimde değerlendirildiği en son metinlerden birisidir.

42 R. W. Connell, *Masculinities*, (Los Angeles: California University Press, 2005 [1995]).

43 Örn. Robert Morell ve Sandra Swart "Men in the Third World: Postcolonial Perspectives on Masculinity", *Handbook of Studies on Men and Masculinites* içinde, Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell (der.) (Thousand Oaks: Sage, 2005): 90-113; Victor J. Seidler,

Transforming Masculinities: Men, Cultures, Bodies, Power, Sex and Love, (Londra: Routledge, 2006).

44 Clatterbaugh, 37-40.

45 Whitehead, 65.

46 David Morgan, "Class and Masculinity", *Handbook of Studies on Men and Masculinites* içinde, Michael Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell (der.) (Thousand Oaks: Sage, 2005): 165-177.

47 Judith Kegan Gardiner'm derlediği ve Michael Kimmel'm önsözünü yazdığı *Masculinity Studies and Feminist Theory: New Directions* son dönemde bu iki alan arasında kalan son buzların eridiğinin göstergesi gibidir (New York: Columbia University Press, 2002).

48 Patrick Hopkins, "How Feminism Made a Man Out of Me: The Proper Subject of Feminism and the Problem of Men", T. Digby (der.) *Men Doing Feminism* içinde (Londra: Routledge, 1998): 51.

49 Michael S. Kimmel, "Who's Afraid of Men Doing Feminism?", T. Digby (der.) *Men Doing Feminism* içinde (Londra: Routledge, 1998):57-68.

50 Bob Lamın, "Learning from Women", *Feminism and Masculinities* içinde, Peter F. Murphy (der.), (Oxford: Oxford University Press, 2004):50-56.

Türkiye'de Feminizmi ve Antropolojiyi Yeniden Düşünmek: Feminist Antropoloji Üzerine Eleştirel Bir Deneme[1]

HANDE BİRKALAN-GEDİK

Giriş

2002-2003 akademik yılı güz döneminde ders vermekte olduğum üniversitenin antropoloji bölümünde feminist etnografya konulu bir ders açmıştım. Hem lisans hem de yüksek lisans öğrencilerine açık olan bu ders öncesinde birçok öğrenci ders hakkında bilgi almaya gelmişti. Dersin başlığında "feminist" sözcüğünü gören, özellikle erkek öğrenciler, önce dersi merak ettiklerini ama dersin büyük ihtimalle sadece kadın öğrencilere açık olduğunu düşündüklerini söylediler. bell hooks'dan etkilenmiş biri olarak, "ama feminizm herkes içindir" dediysem (hooks 2002) ve dersin herkese açık olduğunu anlatmaya çalıştıysam da, pek ikna edici olduğumu sanmıyorum. Neticede, yeterli sayıda öğrenci olmadığından ders açılamadı.

Indiana Üniversitesi'nde ziyaretçi profesör olarak bulunduğum 2001 yılında, "Ortadoğu'da Kadın ve Antropoloji" dersimde ise tam 27 kadın, 10 erkek öğrencim vardı. O derste de feminist etnografya bağlamında Ortadoğu'da kadın konusunda yapılan çalışmaları gözden geçirmiştik. Öğrencilerim dönem sonunda teşekkür ederek ayrılmıştı. Yeditepe Üniversitesi'nde 2004 Bahar döneminde seçmeli olarak verdiğim "Toplumsal Cinsiyet ve Kültür" dersine kayıt olan öğrenciler ise 25 civarındaydı. Bu sayı belki birçok kişi için fazla bir şey ifade etmeyebilir ama küçük bir bölüm içinde 25 öğrenciye ders vermek bana yüksek bir sayı olarak geliyordu. Bu yüzden, top-

lumsal cinsiyet ile ilgili bir ders bu kadar öğrenci çekerken, feminizm ile ilgili bir derse neden yeteri kadar katılım olmamıştı sorusunun sebebinin de "f" harfinden (!) kaynaklanabileceğini düşünmüştüm.

Feminist antropoloji kavramıyla 1990'larda, Indiana Üniversitesi'nde doktora dersleri aldığım dönemde, antropoloji kuramları dersinde tanışmıştım. O yıllarda feminist antropoloji ile ilgili makaleler, bu bağlamda tasarlanmış kitaplar birbiri ardına yayımlanıyor, feminist antropoloji, antropoloji disiplini içinde bir yer ediniyordu. Ancak ilginç olan, doktora eğitimi aldığım üniversitede –ki Indiana Üniversitesi-Bloomington, özellikle cinsellik araştırmaları yapan Kinsey Enstitüsü ile tanınmıştır– Kadın Araştırmaları'nda (daha sonra adı Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları oldu) bu konuyla ilgili bir ders bulunmuyordu. Antropolojide beni çok heyecanlandıran bu konuyu izlemeye kişisel çabalarımla devam ettim. Fakat kafamdaki bir soru sürekli beni meşgul ediyordu: feminizm sözcüğü neden bu denli mesafe yaratıyordu, sosyal bilimlerde? Ders verdiğim dönemlerde de gördüğüm, dersin başlığında "kadın" sözcüğü yerine "feminist" sözcüğünün bulunmasının geniş çapta olumlu etki yarattığıydı. Antropolojinin en fazla önem verdiği konulardan biri olan "karşılaştırmalı" perspektifi düşünerek, feminist antropolojiden acaba Türkiye'de bahsetmek mümkün müydü? Bir yandan "akademi"den "popüler"e kadar birçok kategoride feminizm Türkiye'de oldukça konuşulan ve tartışılan konulardan biriyken, "feminist antropoloji" nerede bulunuyordu? Bu sorular, kafamda uzun zamandan beri var olan diğer soruları da tetikledi.

Antropoloji ve kadın araştırmaları çerçevesinde, Anglo-Amerikan geleneğinde, kadınlarla ilgili etnografik çalışmalardan feminist etnografyaya geçiş tartışmaları ve bununla ilgili etnografik pratikler ve metin üretimi, en tedbirli tarihselcilik içinde bile 1970'lere kadar götürülebiliyordu. Bu iki önemli konu olan etnografik feminist pratik ve metin yazımı odağında yapılan çalışmalara ek olarak, feminist antropolojiyi kavramsallaştırma ve feminist yöntemleri tartışma amacıyla yazılmış pek çok makale ve kitap bulunmaktaydı (Visweswaran 1988, 1997; Stanley 1990; Bell ve Cahill 1992; Gordon 1993a, b; Shields ve Dervin 1993; del Valle 1993; Cole ve Phillips 1995; Moore 1988a, b, 1993). Türkiye'de ise kadınlara ilişkin antropolojik çalışmalar yapılmasına karşın, birkaç istisna çalışma dışında feminist etnografyadan henüz bahsetmek mümkün değil gibi görünüyordu. Burada da araştırmalarında "feminist" olduğunu söyleyen ya da araştırmalarının "feminist" bağ-

lamlarını açıklayan, ama her şeyden de önemlisi feminist kuramı antropoloji (büyük ölçüde de sosyoloji, bkz. Kümbetoğlu 1995; Durakbaşa 1995, 1997) içinde tartışan araştırmacıların sayısının azlığı (önemli istisnalar olarak tarih ve sözlü tarih için bkz.: Berktay 1996a, 1997, 2001a, b; Çakır 1995, 1996, 2007; Çakır ve Akgökçe 1995; İlyasoğlu 1995, 1996) göze çarpıyordu. Bu çerçeve içinde; söz konusu olan sessizlik, acaba başlı başına bir sorunsal olarak mı, yoksa bir sorunsalın parçası olarak mı ele alınmalıdır? Bir başka deyişle, "feminist" kuramın etnografik pratiklerle; ya da daha da özele inmek gerekirse, antropoloji ile barışık olmayan bir ilişkisi mi vardır? Sorunsalı biraz daha ileriye taşırsak, Türkiye'deki antropolojinin feminist kuramla yolları kesişmiş miydi? Türkiye'de kadınlarla ilgili yapılan araştırmalarda kadın çalışmaları açısından artan bir ivmeden söz edebildigimiz halde, bu ivme "feminist etnografya" bağlamında ele alındığında durum nasıldı? Kadın çalışmaları akademide daha yeni bir tarihe sahipken, daha eski bir araştırma alanı olan antropoloji, halkbilim ve sosyoloji disiplinlerinin kadın araştırmalarıyla ilgisi nasıldı? Bu ilgi yeterli miydi? Türkiye'de feminist etnografyanın yeri ve zamanından bahsetmek hangi koşullar altında mümkündü? Kadınları araştıran kadın araştırmacılar, kendilerini hiç "feminist etnografya" bağlamı içinde tanımlamışlar mıydı? Öncü birkaç feminist çalışma dışında feminist kuram ve metot hakkında bulabildiklerim çok sınırlıydı.[2]

Ben bu yazıda, kişisel bir girişten sonra, feminist antropoloji ile ilgili sormuş olduğum sorulara cevap aramak –ve belki de yeni sorular sormak– adına öncelikle Anglo-Amerikan ekolünde feminist antropoloji/etnografi konusundaki kavramsal çerçeveleri irdelemek istiyorum. Anglo-Amerikan ekolünün altını çizmemde, biri antropolojinin içinden, diğeri de dışından olmak üzere gruplayabileceğim iki büyük etken var. Birincisi, özellikle 1960'lı yıllardan başlayarak, teorik modeller, araştırma konuları ve yaklaşımlar bağlamında, büyük ölçüde, Amerikan ekolü içinde şekillenen antropolojinin yakın zamanlarda, özellikle 1990'larm sonlarından itibaren "yerel" antropoloji geleneklerinin, "bölge etnografyaları" ve "dünya antropolojileri" başlıkları altında (Abélès 1999; Asad ve arkadaşları 1997; Cole 1997; Dracklé ve arkadaşları 2003; Galt 1985; Gilmore 1982; Herzfeld 1984, 1985, 1987; Pina-Cabral 1989; Ribiero ve Escobar 2006; Evens ve Handelman 2006) ele alınmış olmasıdır. Ancak bunların çok azında feminist antropoloji referansları bulunmaktadır. Türkiye'de ise antropolojinin oluşumunu, içinde bulunduğu koşulları, sorunları irdeleyen eserler de son yıllarda daha

fazla görünür olmaya başlamıştır (Türkiye'de antropolojinin eleştirileri için, Atay 1996, 2000a, 2000b, 2000c; Aydın 1996, 1998, 2000, 2001, 2004, 2005; Birkalan 2000, Birkalan-Gedik 2000, 2005b, 2006, 2007a; 2010, yayımlanacak; Bolak 1996; Kümbetoğlu 1995, 1996; Kümbetoğlu ve Birkalan-Gedik 2005a, b; Maksudyan 2005; Özmen 2000; Özbudun ve Şafak 2005). İkinci etken ise Türkiye'deki feminist hareketin, bulunduğumuz coğrafya, tarihsel ve kültürel koşullar içinde zaman zaman Ortadoğu ile paralellikler kursa da, kendisini daha çok batılı –çoğunlukla da Anglo-Amerikan– feminizmi içinde konumlandırmasıdır. Hem antropoloji, hem de feminizm bağlamında Batı'ya dönük "modernist" bir yüzü bulunan bu sahalarda "yerellik" sorgulaması da çok yeni başlamıştır (İlyasoğlu ve Akgökçe 2001; Bora ve Günal 2002; Birkalan-Gedik 2005b; Kümbetoğlu ve Birkalan-Gedik 2005a, b). Bu disipliner ve tarihsel kesişimdeki veriler ışığında, hem Batı'dan etkilenen ama hem de kendi durumunu sorgulayan Türkiye'de antropolojinin serüveni bağlamında, yukarıda sorduğum sorular benim için oldukça önemli anlamlar taşıyor.

Bunları belirttikten sonra, Anglo-Amerikan ekolündeki feminist antropoloji değerlendirmemin akabinde, Türkiye'deki kadın hareketi, aktivizmi, kadın araştırmaları ve antropoloji içinde "feminist" çalışmaların bulunduğu noktayı irdelemek istiyorum. Acaba bulunduğumuz noktada feminist antropoloji bağlamında neler yapılmıştır, yapılmaktadır ve yapılmalıdır soruları ekseninde 2000'li yıllarda Türkiye'de feminizmin hangi açılımları kullanılabilmeli sorusuna da cevap(lar) aramaya çalışacağım. Son olarak, açıklamakta yarar gördüğüm bir nokta daha var: Yazımda "feminist antropoloji" ve feminist etnografya terimlerini zaman zaman değişmeli olarak, birbirinin yerine kullanıyorum. Kafa karışıklığı yaratmaması açısından şunları söyleyebilirim: Feminist antropoloji, özellikle antropolojiyi bir disiplin olarak ele alarak, antropolojinin içinde gelişen feminist hareket, kuram ve pratikleri ilgilendiriyor. Bu noktada özellikle kadın antropolojisiyle feminist antropolojinin farklılıklarını, geçişkenliklerini ve ilişkileri ele alıyorum. Feminist etnografi, öte yandan, ampirik olmayı öngören bir "pratik" sahayı da işaret ediyor. Ancak her iki terim de birbirinden bağımsız değil. Çünkü, saha çalışması anlamında kullanılan "etnografi" antropolojiye has bir pratik olmasa da, antropolojinin kendisini tanımlamasında en önemli faktörlerden biri "etnografik" oluşudur.

Anglo-Amerikan Ekolünde Feminist Etnografya Tartışmaları

Feminist antropoloji pratikleri bugün birçok antropolog arasında bilinmekte, desteklenmekte ve kullanılmaktadır. Ancak, antropogların çoğu feminist antropolojnin gerek tanımı, gerekse tarihçesi konusunda aynı fikirde değildir. Örneğin bazı antropologlar, Maragaret Mead'i ya da Elsie Claws Parsons'u ilk feminist antropolog olarak ilan eder (Bell 1993; Behar 1993, 1995; Lamphere ve ark. 1997, 2006; Visweswaran 1997; Türkçe kaynaklarda Özbudun ve Şafak 2005). Ancak antropolojide feminist öncülerin belirlenmesinde antropolojinin içinden değil, dışından gelen dinamikler de etkilidir (Lewin 2006). İlerleyen satırlarda görüleceği gibi, "kadın antropolojisi", "kadınların yaptığı antropoloji" ve en nihayetinde "feminist antropoloji" arasında, geçirgenlikler olmasına karşın, ciddi, paradigmatik farklılıklar bulunmaktadır. Amerikan antropolojisinde Mead ve Claws Parsons'un çalıştıkları ortamlar son derece ataerkil normlarla belirlenmiş olmasına karşın, bu antropologların "feminist antropoloji" içindeki yerleri o kadar da kolay "başlangıç" evresine oturtulamaz. Bu dönemde ancak "kadın" antropologların yazdıkları hakkında konuşabiliriz. Şirin Tekeli'nin de kendi çalışması bağlamında "kadın bakış açısını" değerlendirdiği çalışmasında açık yüreklilikle belirttiği gibi kadın bakış açısı yeterli değildir; feminist kuram gereklidir (Tekeli 1988b).

Ancak bu açıklamayla beraber, özellikle antropolojide kadın antropologların "görünürlüğü" açısından bakıldığında "kadın" olarak o zamanın muhafazakâr gelenekleri içinde kendilerine bir yer edinme çabalarının da azımsanmaması gereklidir. Amerikan antropolojisinde kadın antropologların "görünürlükleri" konusunda önemsediğim birkaç eserden de bahsetmek istiyorum: *Women Anthropologists: A Biographical Dictionary* (Ute Gacs ve ark. 1988), özellikle ondokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren kadın antropologların yüz yılı aşkın bir zamandan beri geliştirdikleri ve uyguladıkları antropolojik çalışmalar konusunda öncü bir çalışmadır. Bu çalışma aracılığıyla kadın antropologların "görünürlüğü" konusuna dikkat çekilmiştir. Bir diğer önemli çalışma ise *Hidden Scholars* (Parezo: 1993) adlı çalışmadır ve bu çalışmada antropolojide doktorası olmayan kadın araştırmacıların ne denli büyük katkıları olduğu ele alınmıştır. Bir *praxis* olarak feminist antropoloji kolaylıkla Margaret Mead'e kadar götürülemese de, kadın antropologların feminist antropolojinin (burada bir praksisten söz ediyorum) oluşma sürecinde etkileri büyüktür. Bu çerçevede, feminist antropolojinin tarihinin ya-

zılması farklı kollardan ve farklı açılardan ele alınabilir. Bu farklı yaklaşımları Lamphere feminist antropolojinin "çeşitlenmesi" olarak tanımlamaktadır (Lamphere 2006: xi).[3] Kısaca vurgulamak istediğim nokta, kadın antropologların varlıkları ve alana katkıları antropoloji disiplininin ve alanının çalışanlar açısından "cinsiyetlendirilmesi"ne ait bir nokta iken, "feminist antropoloji" konusu çalışma biçimi, "çalışılan" kişilerin ve konuların seçimi, bunların yazımı ve buna ait pek çok teorik açılımı içine almaktadır.

Feminist antropolojinin öncülerinin kim ya da kimler olduğu konusunda, feminist antropolojinin geliştiği bağlamlar, disiplinin içinden ve dışından gelen etkiler, feminist kuram alanından ve edebiyattan etkilenimler, feminist felsefe alanının antropolojiye, daha doğrusu sosyal bilimlere ve bilme biçimlerine olan etkileri, postmodern söylemler ve benzeri birçok bağlam ve metnin incelenmesine dayalı olarak incelenmelidir. Bugün feminist antropoloji, "kadın antropolojisi"nin çok ötesine geçmiştir. Burada feminist antropolojinin en önemli kazanımlarından biri ise "kendi" (*self*) kategorisinin yeniden düşünülmesi olmuştur. Bu açıdan bakıldığında da feminist antropolojinin hem özel bir bilgi alanı hem de özel bir yöntem içerdiği gözlemlenmektedir.

Lamphere'in vurgusuna benzer bir şekilde feminizm ve antropolojinin kesişim noktalarını ele alan Miranda K. Stockett ve Pamela L. Geller da feminizmin antropolojideki "dalga"larmdan söz etmektedir (2006). Yazarlar her dalgada gelen feminist fikirlerin bir önceki fikirlere eleştirel bir bakış açısı getirdiğinden söz ederler. Örneğin şimdiye değin daha çok kültürel antropoloji bağlamında ele alınan –ve en çok da bu alanda kullanıldığından bu alan içinde tartışılan– feminist antropoloji, bir yandan antropolojinin diğer alt alanlarına, özellikle de arkeolojiye doğru açılımlar yapmıştır. Ancak bu noktada da, ele alınması gereken önemli bağlamlar arasında "güç", "pratikler" ve "gündemler" bulunmaktadır. Ayrıca queer[4] teorinin feminist teoriyle karşılaşmasından çıkan sonuçların antropolojideki yansımaları da önemli görünmektedir. Queer kuram antropoloji için bir gelecek vaat etmektedir. Günümüzde farklı yönleri ve yönelimleri içeren feminist antropolojinin de dayandığı temel yine "farklılık" gözlükleri olmaktadır (Geller ve Stockett 2006: 17).

Kadın antropolojisi ile feminist antropoloji arasındaki en belirgin farklılık paradigmatik bir bakış açısı temelinde ele alınabilir. Bu konuda, "The Social Anthropology of Women and Feminist Anthropology" (Kadınların

Sosyal Antropolojisi ve Feminist Antropoloji) isimli makalesinde Shirley Ardener kadınların antropolojisi ve feminist etnografya arasındaki ince fakat önemli bir ayrılığa işaret eder. Kadın antropolojisi analiz ve metota bakmasızın bir alanı belirtirken, feminist etnografya metot ve analiz açısından özel yöntemler önerir. Kadın antropolojisi, her alandan kadınları çalışmaya izin verir. Feminist antropolojide de herhangi bir konu çalışılabilir ama feminist bir duruş önemlidir. Feminist etnografya hem kadınları, hem erkekleri çalışabilir; kadınlar ve erkekler feminist etnografya yapabilir. Bu iki kavram arasında örtüşmeler olsa da araştırmacı, feminist etnografya bağlamında "feminizmle ne kastettiğine bağlı..." demeden kendini feminist olarak tanıtır (Ardener 1985).

Bu açıdan feminist antropolojinin doğduğu bağlamları incelerken, sadece feminist teori ya da metot bağlamında değil, antropolojinin içinden geçmekte olduğu değişim bağlamında da feminist antropoloji konusuna değinmek gerekiyor. Bu açıdan, 1980 sonrasında yoğun tartışmaların olduğu ve "düşünümsel" (*reflexive*) "evde antropoloji" ya da "kişisel antropoloji" gibi farklı yaklaşımların ortaya çıktığı bir "kriz" ortamı ya da "etnografik temsil zorluğu" (Marcus ve Fischer 1986) bağlamında da değerlendirilmelidir. Ancak burada feminist antropolojiyi bir "tür" olarak değil, bir yaklaşım olarak ele almak önemlidir. Düşünümsel araştırmada araştırmacılar araştırmadaki pozisyonlarını inkâr etmeden, bulundukları durumu detaylarıyla ve açıklıkla, olayları ve durumları problematize ederek çalışırlar. Bu noktada dönüşümsel araştırma ile feminist araştırmanın oldukça fazla ortak yanı bulunmaktadır. Araştırmacı her iki toplumsal cinsiyet rolünü bir "farkındalık" içinde hem kendi toplumsal cinsiyetinin hem de katılımcıların cinsiyetlerinin araştırmaya olan etkilerini ortaya koyar, eleştirir ve problematize eder (Birkalan 2000). Feminist antropoloji ile yolları kesişen dönüşümsel antropoloji kavramını Amerikalı halkbilimci Elaine Lawless, "hem feminist hem de hümanist olan" ile işbirliği yapmaya yönelik bir etnografi olarak tanımlar (Lawless 1993). Bu yaklaşım içinde araştırmacı, "araştıran"ı en üste koyan hiyerarşiyi reddeder. Oldukça zaman alan, geri bildirimleri çok, yazı ve düzeltme işi çok olan bir teknik olmasına karşın, uygulanmaya değer bir yöntem olduğunu belirten Lawless'in en büyük dayanağı, "araştırılan" kişiyi de katılımcı haline sokmasıdır (Lawless 1993: 285). Bu şekilde de feminist antropoloji, ana akım antropoloji yaklaşımlarına da "güç" konusunu sorgulaması bakımından katkıda bulunmaktadır.

Antropolojik bilgi üretimi uluslararası merkezlerde (özellikle Amerika'da) gelişen yeni tarihsellik bilinci bağlamında, 1960'lardan başlayarak gelişen kişisel sorgulamalar, yerini antropolojik alan araştırmasının önemli bir boyutunu oluşturan olan politik ilişkileri bir kenara atarak, 1970'lerde gelişen sosyolojik analizlere yönelmiştir. Böylelikle klasik antropolojiyi tanımlayan "saha" ve "ev" pratiklerinin artık eski noktalarda bulunmaması (ayrıntılar için Gupta ve Ferguson 1997) ön plana çıkmıştır. Aslında 1980'lerde görülen "evde antropoloji" kavramının tartışılması Messerschmidt'in (1981) derlemesinde ön plana çıkmıştır. Ancak Messerschmidt için "ev" temel olarak ABD olmuştur. 1990'larda ise "evde antropoloji" kendi mekânını Amerikan'dan Avrupa'ya da taşımıştır. "Batı" dışında bu kavramlar ve pratikler pek tartışmaya açılmamıştır. Yeni antropolojik mekânlardaki araştırma alanları ise akrabalar, büyük kentlerdeki yaşlılar, bürokrasi, şirketler gibi kentsel mekânlara kaymıştır. Bundan önce kullanılan "yerli" kavramı yerine şimdilerde kullanılan "içeriden antropoloji" kavramı da artık daha az "negatif" değer taşıyan bir kavram olarak ele alınmıştır (ayrıntı için Appadurai 1991; Clifford 1997; Gupta ve Ferguson 1997; Peirano 1998). Antropolojideki bu sübjektif dönüşüm –1980'lerde bir kriz ortamı sanısı içinde– "güç", otorite ve temsil konularının sorgulanmasını beraberinde getirmiş ve bu bağlamda da feminist seslerin duyulmasını sağlamıştır.

Bu sebeple, feminist antropoloji özel bir alan, bir yaklaşım, bir anlayış biçimi ise; o zaman feminist antropolojinin öncülerini ve bunların ortaya çıktığı bağlamları ayrı bir şekilde değerlendirmek gerekiyor. Kadın araştırmalarıyla antropolojinin kuramsal olarak ilk kez kesiştiği eserlerden en önemlileri, Michelle Rosaldo ve Louise Lamphere'in *Women, Culture and Society* (Kadın, Kültür ve Toplum, 1974); Rayna Rapp'ın *Toward an Anthropology of Women* (Kadın Antropolojisine Doğru, 1975); M. Kay Martin ve Barbara Voorhies'in *The Female of the Species* (Türlerin Dişileri, 1975); Rayna Rapp ve Ellen Ross'un hazırladıkları *Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology* (Cinsiyet ve Toplum: Sosyal Tarih ve Antropolojide Bir Araştırma Yazısı, 1983)'dir.

Çeşitli yazarların eserlerini bir araya getiren bir derleme çalışması olan *Women, Culture and Society* adlı çalışmanın önemi, "kadın" olgusunu sadece Amerikan antropoloji gelenekleri ve pratikleri bağlamında değil, kültürlerarası bağlamlarda ele almasıdır. Bu eserde batılı olmayan birçok toplumdaki kadın ve kadınlık konuları ele alınarak, antropolojinin "evrensel" kategorile-

ri de sorgulanmaya başlanmıştır. *Toward an Anthropology of Women* da aynı şekilde kadının durumuna farklı kültürlerden saptanan etnografik örneklerle odaklanmıştır. *The Female of the Species* adlı eserde Rayna Rapp, kitabının fikirsel köklerinin kadın hareketinde bulunduğunu belirtir. Bu hareket, antropolojiye, bir disiplin olarak, kadın-erkek eşitsizliğinin nedenlerini sormaktadır ve sorduğu bu sorular sadece akademik değildir (Rapp 1975: 11). *Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology* adlı çalışmada ise sadece biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farklılıkları değil, toplumların cinsellikleri nasıl şekillendirdikleri de ele alınmıştır. Bu eserler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, söz ettiğimiz araştırmacıların belirttikleri noktaların, antropolojide yer alan ilk dönem araştırmaların kavramsallaştırılmasından radikal olarak farklı olduğu görülür: İlk dönem antropolojide bütün toplumların tek toplumsal cinsiyet modeline sahip olduğu savunulurken, bu eserlerde ise farklı cinsiyet sistemlerinin varlığı gündeme gelmiştir. Rosaldo ataerkil egemenliğin evreselliğinin altını çizerken ataerkilliğe karşıt bir duruş sunar.

1980'lerde ise salt toplumsal cinsiyet kavramının değil, feminist kuram ve epistemoloji çerçevesinde feminist etnografya konusunun, antropolojik tartışmaların daha fazla içine girmeye başladığını görürüz. Ancak, esas önemli tartışma, *Kültürü Yazmak* isimli derlemede, James Clifford'ın kadın araştırmacıların yazında dışlandığını, çünkü, onların yazılarının ne feminist ne de metinsel olarak yaratıcı olduklarını belirttiğinde ortaya çıkar (Clifford ve Marcus 1986). Bu kitapta yer alan yazarlar, antropolojinin bir kriz yaşamakta olduğunu düşünerek işe başlamışlardır. Krizi yaratan unsurlar "postmodern" koşullar içinde antropolojinin nerede bulunduğunu, ne gibi konularla ilgilendiğini ya da ilgilenmesi gerektiğini, kullanılan metotların ne ölçüde bu büyük değişime cevap verdiğini, antropolojik bilginin nasıl elde edildiğini ele alan sorular etrafında şekillenmiştir. Yazarlara göre kadın antropologlar, hâlâ "eril ölçütler" içinde yazmaktadır (Clifford ve Marcus 1986). Deneyimsel yazanlar yeterince feminist değillerdir; feminist olanlarsa yeterince deneyimsel yazmamaktaydılar. İşte bu tarihlerde batılı kadın antropologlar, sadece erkeklerden gelen bu eleştiriye değil, aynı anda "renkli" kadınların, "üçüncü dünya ülkeleri kadınlarının" da eleştirilerine cevap vermek durumunda hissetmişlerdir.

Antropoloji, aslında sömürge sonrası dönemin "Batı" odaklı görüş açısından baktığı için eleştirilmişse de, özellikle 1980 sonrasında "sahada kadın

olmak" deneyimi ışığında, bu eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır. Bu eleştirel görüşe bir örnek vermek gerekirse, *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* (Arap Kadınlar Sahada: Kendi Kültürünü Çalışmak) adlı derlemede araştırmacıların da aslında toplanan verilerin bir parçası oldukları, bu verileri şekillendirdikleri, hatta kendilerinin de veri durumunda oldukları belirtilmiştir. 1960'larda sayıları giderek artan *halfie*, çift-kültürlü (eğitim, yaşam seçimleri, kan bağları vb. nedenlerle çift kültürlülüğü yaşayan) kadın araştırmacılar bu derlemede sahadaki deneyimlerinin farkında olan dönüşümsel bir edayla dile getirmişler ve alternatif bir ses üretmişlerdir (Altorki ve El-Solh 1988).

"Out of Context: Persuasive Ficitons of Feminist Ethnography" (Bağlam Dışı: Feminist Antropolojinin İkna Edici Öyküleri) adlı makalede Maryln Strathern çağdaş feminist araştırmaların politik bağlılığının tür konusundaki araştırmalardan gerçek hayata ait araştırmalara kaydığını ve gerçek başarının da burada yattığım işaret etmektedir (Strathern 1987b: 268). Strathern feminist araştırmalar ve antropoloji arasındaki ilişkiyi "Garip Bir İlişki" olarak ele aldığı bir başka makalesinde ise (1987a) antropoloji ve kadın araştırmaları arasında garip bir ses bozukluğu olduğunu belirtir. Antropoloji feminist devrimi kaçırmıştır ve yaratıcı olmaktan uzaktır. Antropologlar, "direniş" kavramını nereye koyacaklarını bilmemektedir. Strathern, feminist etnografyanın "kadınları ekle ve karıştır" metotu olmadığının, esasen bu "garip" ilişkide engeller bulunmadığının, ancak antropologların kapıdan içeri girip girmemekte tereddüt ettiklerinin altını çizer (Strathern 1987b).

Feminizmin özgün "yapıştırıcı" sözcüğü "farklılık" altında birleşen feminist antropologlardan Lila Abu-Lughod ve Judith Stacey, Clifford'a cevaben birkaç yıl arayla aynı başlıkla iki makale yayımladılar: "Can there be a feminist ethnography?" (Feminist Etnografya Olabilir mi?). Stacey biraz karamsar olarak, tam olarak feminist etnografya yapılamayacağını, çünkü, etnografyanın birincil karakteristiği olan "hâkimiyet" bağlamının feminizm ile bağdaşmadığını iddia etti (Stacey 1988). Abu-Lughod ise biraz daha ılımlıydı ve Clifford gibi, feministlerin etnografik "form" ile tam olarak deney yapmadığı konusunda onunla hemfikirdi. Bu duruma istisna olanlar ise, ilginç bir biçimde, genellikle antropolog eşleriydi (Abu Lughod 1990). Yine 1990'ların başında Dianne Bell, farklı bir dönüş önererek, eskiden beri feminist etnografyanın varlığından söz edilebileceğini öne sürüyordu (Bell 1993).

Sahadaki hiyerarşiyi ve araştırıcının konumunu ele alan bu yazılardan çok önce, Laura Nader "yukarı doğru çalışmak" terimini kullandığında, araştırmacının –kadın veya erkek– sahadaki ve bilgi üretimindeki duruşunun kaynak kişilere göre daha altta bulunmasının gerekliğinin altını çizmişti (Nader 1969). Yine bu sorunsalları irdelemekte öncü bir yazı, antropoloji dışından, ama feminist antropolojinin kavramsallaştırılmasını çok etkilemiş biri olan Sandra Harding'den geliyordu. Harding "Feminist metodoloji olabilir mi?" sorusundan yola çıkmıştı ve feminist araştırmalarının yöntem olarak sınırlandırılamayacağını ve tek bir feminist yöntemden söz etmenin çok zor olduğunu belirtiyordu (Harding 1987). Bu tartışmalar özellikle, 1990'larda hızlanmıştır. Visweswaran feminist etnografiyi "başarısız" görüyordu; ama 2000'lerde feminist antropoloji konusunda yayımlanan eserleri incelediğimizde, feminist antropoloji pratiğinin sadece "batılı" sınırda kalmadığını, çeşitlendiğini ve "farklı" kültürlerde ve coğrafyalarda üretildiğini gördüğümüzde ise (Papua Yeni Gine konusunda Errington ve Gewertz [1994] 1987; Latin Amerika konusunda Montoya ve arkadaşları 2002; siyah feminist antropoloji konusunda McClaurin 2001; Mısır örneği için Rieker ve arkadaşları 2007) Visweswaran'ın "başarısız" olarak nitelendirmesini yeniden düşünmek gerekiyor.

Günümüzde sınırları veya özellikleri tanımlanmış bir feminist etnografya, antropolojik çalışmalarda hem gerekli hem de arzu edilen bir durumdur. Fakat bununla birlikte, feminizm ve antropoloji arasındaki "gariplik" Strathern'in de belirttiği gibi, antropolojinin sürekli olarak feminizmi bir kenara itmesinde yatmaktadır. Ancak yine de antropologlar arayışlarını sürdürmektedir. Lila Abu Lughod, Bedevi kadınlar arasında yaptığı çalışmada muhalefet ve direnme konusuna eğilerek, kadınların güç sahibi olduğu sosyal alanları incelemektedir (Abu-Lughod 1985, 1986, 1990b, 1993). Bu açıdan kadınların "direniş" konusu içindeki yerleri açısından önemli feminist araştırma örnekleri sunmaktadır. Bunun ötesinde Abu-Lughod, toplumsal cinsiyet alanının içindeki erk durumunun karmaşıklığını belirtmektedir. Gündelik hayat içinde, kadınların yaşlı erkeklerle ilişkilerini, evliliğe karşı direnişlerini, cinsel olarak saygısız (*sexually irreverent*) söylem kullanabilmelerini veya bunu kısıtlayabilmelerini ele alarak bu konuların feminist-kültürel bir analizini sunmuştur. Böylelikle Abu-Lughod, feminist saha araştırmalarında konvansiyonel güç alanlarından uzaklaşarak, günlük yaşantının altüst edici (*subversive*) söylemler arasında halk hikâyeleri, şiir gibi sanatsal formlarda

"güç"lü oldukları alanlara kaymayı önermekte ve deneyimselliğin önemini vurgulamaktadır (Abu Lughod 1990b).

Şüphesiz, burada anmış olduğum eserler feminist etnografya tartışmasını ne detayıyla anlatabilen ne de son noktayı koyabilmiş eserlerdir. Ancak burada anılmış olan örneklerin üstlendiği önemli bir görev, bir sorunsalın masaya yatırılarak analiz etme girişimleridir ve antropologları –kadın veya erkek– feminist etnografya konusunda düşünmeye ve bu düşünceleri yazın aracılığıyla paylaşmaya itmiştir. Feminist antropolojinin etkisiyle, Anglo-Amerikan antropolojisi, kendi geçmişini irdeleyerek, kendi içinde var olan sorunsallara yine içeriden gelen bir bilinçle yaklaşmış, özellikle Batı antropolojisinin "sömürgeci" ve "sömürge sonrası" söylemi içinde, postmodernizmin de etkisiyle, nesneler ve özneler arasındaki ilişkileri irdeleyerek, bir iç hesaplaşmaya yönelmiştir.

Feminist Epistemoloji ve Yöntem

Feminist antropolojinin bir yönü antropolojik alana gönderme yaparken diğer bir yönü de feminist kuram ve metotu işaret etmektedir. Kadın konulu antropolojide, ya da daha genel bir tanımla, kadın konusunda yazılan etnografyada ilk dönemdeki araştırmacılar kadınları daha iyi, hatta en iyi kadınların anlayabileceğini ifade etmişlerse de, bu yaklaşım "feminist etnografya"nın önünde ne yazık ki bir yanılsama olarak kalmaktadır. Kadın olarak "kadın"larla çalışmak ile feminist olarak kadınları çalışmak arasında farklılıklar olduğunu daha önce belirtmiştim. İşte bu yüzden, feminist etnografya olarak düşünülebilecek bir araştırmanın en önemli unsurlarından biri, araştırmacının, saha çalışmasında, bilgi üretiminde, paylaşımında ve nihayet yazınındaki pozisyonuyla yakından ilintilidir ve burada "kadın" olmak normatif değil, edinilmiş ya da kazanılmış bir kavram olarak ele alınmalıdır (Mies 1991). Ancak çoğu yazında "kadın" kavramı ile her ne kadar "toplumsal cinsiyet" olgusuna gönderme yapılmış gibi gözükse de, ele alınan kavramsal çerçeve biyolojik cinsiyet olarak göze çarpmaktadır. Böyle bir anlaşılmanın farkında olan Liz Stanley ve Sue Wise "kadın" ve "baskı" kategorilerinin "ontolojik olarak çok parçalı ve karmaşık olduklarını" belirtirler. Kadınlara yönelik baskıyı da "tek, belirlenmiş, kadınların neredeyse tümünün çaresiz olduğu bir durum olarak gören analizlerden" endişe duymaktadırlar (Stanley ve Wise 1979, 1983, 1990).

Öyleyse buradaki daha farklı bir yaklaşım olmalıdır. Bu da feminist bilgi ve yöntem alanlarından elde edilebilmektedir. Feministlerin antropoloji ko-

nusundaki epistemolojik çalışmaları, sadece feminizm ile sınırlı değildir. Bilim çalışmalarındaki epistemolojik çalışmalar, feministlerin genel olarak ilgi alanları içindedir. Ancak feminist epistemolojileri farklı kılan nokta, neyi nasıl bildiğimiz konusunda "farklı" toplumsal cinsiyet perspektiflerinin kullanılması ve bilginin doğasının bu gözlükler ile analizde ve bilgi kuramının yeniden yapılandırmada kullanılmasıdır. Bu açıdan yaklaşıldığında feminist epistemolojinin yaklaşımları, feminist bilim çalışmaları, natüralist epistemolojiler, bilim kültürel çalışmaları, Marksist gelenek ve bunun sosyal bilimler içindeki durumu, epistemik erdem teorisi ile postmodernizmin açılımları arasında ele alınan hermenötik ve fenomonoloji çalışmalarından gelmektedir.

Harding (1986) feminist epistemolojiye dair sınıflandırmasında feminist epistemolojiyi "ampirik olma", "bakış açısı teorisi" ve "postmodernizm" olarak ayrıştırırken aynı zamanda üç farklı çerçeve de sunmuştur. Ampirik olma durumu, pozisyonu bulunmayan, politik olarak nötr olan bilgiye gönderme yaparken, bakış açısı teorisi ve postmodernizm "konumlandırılmış bilgi" konusuna farklı açılardan yaklaşmaktadır. Bakış açısı teorisinde başkaları üzerinde bir bilgi üstünlüğü söz konusudur. Postmodernizm ise bu bakış açılarının ne kadar farklı olduğu üzerinde durmaktadır. Son yıllarda feminist epistemoloji konusundaki gelişmeler feminist ampirik çalışmalar, bakış açısı teorisi ve feminist postmodernizm arasındaki sınırları muğlaklaştırmıştır. Harding bu gelişmeleri hem tahmin etmiş hem de ilerletmiştir (1991, 1993, 2004). Daha da önemlisi, bu yaklaşımların feminist epistemoloji ile ilgisi, genel olarak totalize eden teorileri reddetmesi olmuştur.

Feminist epistemoloji toplumsal cinsiyet konusunda teori üretilmesinden ve geleneksel olarak bilgi kuramının cinsiyeti konusundaki eleştirel bakış açılarından beslenmektedir. Feminist epistemolojinin genel olarak bilgi kuramıyla ilişkili olduğunu, bunun da sadece bir ekole ya da yaklaşıma bağlı bulunmadığını söylemek yanlış olmaz (Harding ve Hintikka 1983). Feminist epistemolojideki farklı yaklaşımları epistemoloji çalışmalarındaki farklı yaklaşımların bir yansıması olarak da görmek mümkündür. Ancak burada ağırlıklı olan, toplumsal cinsiyetin de analitik bir kategori olarak bilgi kuramına dahil edilmesi, daha doğrusu toplumsal cinsiyet kavramının merkezde olmasıdır (Scott 1988).

Feminist epistemolojinin, aynı feminist antropoloji ya da etnografide olduğu gibi, ortak vurguları bulunmaktadır. Bu ortak noktaların temelinde toplumsal cinsiyete ait suskunluğun giderilmesi öne çıkar. İçindeki farklılık-

lar ve benzerliklerle feminist epistemoloji, bu yüzden çok rahatça tarif edilebilen bir olgu değildir. Ancak altı çizilmesi gereken nokta, feminist epistemolojinin bilgiyi bilenlerin özel ve somut kişiler oldukları ve bunların ve bunlardan gelen bilginin de evrensel ve genel bilgiler olmadığıdır. Bu açısıyla feminist epistemoloji deneyim konusunu özellikle vurgulamakta ve bilmenin tarihsel ve kültürel süreçlerle şekillendiğini ve bu süreçlerin izin verdiği ölçüde ifade edilebilir bir olgu olduğunun altını çizmektedir. Bilme durumunu sosyal ilişkiler temelinde ele alan feminist epistemoloji, aynı şekilde kişisel deneyimlere yapmış olduğu vurgu ile pozitivizmin vurguladığı objektif olma ve rasyonellik konusunu da eleştirmektedir.

Liz Stanley (1990) metot kavramını, araştırma pratiklerine dayanan bir teknik olarak açıklarken, epistemoloji konusunu da metot ve metodolojiye temel oluşturan bir kavram olarak ele almaktadır. Feminist epistemoloji içinde bulanan farklı alanlardan en önemlisi söz araştırmacı-kaynak kişi arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide araştırmacının sürekli "bilen" ve kaynak kişinin de pasif konumunda "bilinen" olmadığı ve sürecin bir diyalog olarak ortak bilgi yaratılmasına doğru gerçekleştiği; duguların da bir araştırma deneyimi olduğu; araştırmacının entelektüel biyografisisnin ve dolayısıyla bunun araştıran-araştırlan ekseninde farklı gerçeklikleri anlamada ve araştırmacının yazma sürecindeki karmaşık güç dengelerini ele almada önemli olduğunu işaret etmektedir (Stanley ve Wise 1990).

Feminist epistemolojinin en önemli kavramı "konumlandırılmış bilenden" gelen "konumlandırılmış bilgi" konusudur. Bilgi, bilen kişinin özel durumu ile şekillenmiş ve ifade edilmiştir. Feminist epistemoloji bilme durumunda toplumsal cinsiyetin nasıl bir rol oynadığını ve bu bilginin ifadesinde toplumsal cinsiyetin ne denli etkili olduğunu araştırmaktadır. Burada üç önemli kavramla karşı karşıyayız: feminist bakış açısı teorisi, feminist postmodernizm ve feminist ampirisizm. Toplumsal cinsiyetin konumlandırılmış cinsiyetin bilginin doğasını nasıl etkilediği sorusu alandaki en önemli problemlerle ilişkilidir: Feminist araştırma, araştırmanın aynı zamanda sosyal ve politik yönleriyle ilgilenmektedir. Objektiflik ve rasyonellik konularını araştırmasıyla da, bilgide otoritenin sorgulanması konularıyla ilgilidir (Skeggs 1994, 1995).

"Feminist epistemoloji" kavramının felsefede kullanılmasının bir tür çelişkili anlama işaret ettiği düşünülmektedir. Ancak, felsefedeki "cinsiyetsiz" bilginin sorgulanmasıyla, birçok feminist felsefeci, "insan" bilgisinin erkek

bilgisi olduğu görüşünde birleşti. Burada bir etki, sosyal bilimlerde –Kuhn'un kullandığı anlamda– 1970'lerin sonundan itibaren "paradigmaların" ve "normal" bilimin sorgulanması olmuştur (Tekeli 1988b). Öte yandan, Alcoff ve Potter özellikle uygulamalı etik alanından gelen birikimle "feminist" epistemoloji konusunun, felsefe içinde daha rahat bir halde tartışılır duruma geldiğini belirtmiştir (Alcoff ve Potter 1993: 2).

Bu noktada Harding feminist metot konusunda üç önemli noktanın altını çizmektedir: Kadın deneyimlerini ampirik ve teorik kaynaklar olarak kullanmak; araştırma amacını kadınların sosyal kavramları açıklamak için bir araç olarak kullanmak; araştırmada araştırmacının rolünün önemi (1987a). Harding, feministlerin ilk başta erkek taraftarlığının giderilmesi için kadınların araştırmalara katıldığını belirtir. Ancak bu tavır, "yitik kadınlar"ın araştırma gündemine gelmesini, feminist çalışmalardan faydalanmalarını sağlayamamıştır; çünkü cinsiyetçiliği ve erkek merkezciliği sosyal bilimlerden çıkarmak yeterli olmamıştır. Araştırılan ve araştıran kadın deneyimlerinin yansıtılması gerekmekteydi. Harding'in feminist metotunda, araştırmacının da araştırma konusu kadar eleştirel bir zeminde bulunması şart koşuluyordu, (Harding 1987a).

Feminist metot ve bunun sınırlandırılması konusunda daha sonraki yıllarda önemli katkılarda bulunan araştırmacılar ve teorisyenler vardır. Antropolog Susan Gal, "Between Speech and Silence: the Problematics of Research on Language and Gender" (Konuşma ve Sessizlik Arasında: Dil ve Toplumsal Cinsiyet Üzerine Yapılan Araştırmanın Problematikleri) adlı makalesinde güç ilişkilerinin nasıl konuşma haklarına ve sessizlik kavramına bağımlı olduğunun altını çizer. Sessizlik dilbilime ait bir formdur ve kültürel bağlama eklemlenerek, güç kavramını istediği yere çekebilir. Gal'ın üzerinde durduğu nokta, cinsiyet ilişkilerinin ve güç mücadelelerinin dil aracılığıyla nasıl oynandığıdır. Kadın ve erkek söylemlerinin farkı, varolan güç dengelerinin farklı dinamikler içinde kullanılmasıdır (Gal 1991). Eğer kadınlar ve erkekler dili farklı kullanıyorlarsa, var olan araştırma ve analiz yöntemleri de bir asimetri yaratmaz mı? İşte bu soru için de mülakat tekniğinin eleştirisinden analiz yöntemlerine değin feminist aratırıcılardan bazı öneriler gelmektedir (DeVault 1987; 1990). Öte yanda Lutz da "duygu" ile "duyguların ifade edilmesi"nde kültürün belirleyiciliği konusunda ABD'den örnekler vererek "duygusal ifadeyi" analiz etmektedir (Lutz 1990).

Kadınlarla mülakat yapmanın birbirine zıt kavramlar olduğunu belirten araştırmacılar da kadın gerçeğini ortaya çıkarmak için farklı yöntemler önermekte, verileri toplama konusunda özel stratejiler belirtilmektedir. Bu konuda yayımlanmış olan en önemli eserlerden biri Shulamit Reinharz'ın *Feminist Methods in Social Research* (Sosyal Bilimlerde Feminist Yöntemler) adlı eseridir. Bu kapsamlı kitap dışında daha önceden yayımlanan bazı makaleler ve sonrasındaki bazı eserler hem yöntemi hem de feminist yöntemi eleştirel olarak değerlendirmektedir (Aptheker 1989; Oakley 1981; Stanley ve Wise 1990; Skeggs 1994; Shields ve Dervin 1993). Anlamlandırma konusunda Henrietta L. Moore, (1993) "içerideki" ve "dışarıdaki" farklılıkların betimlenmesi konusunda özel yöntemlere işaret etmektedir. Ann Oakley mülakatları "tezat" koşullar olarak değerlendirirken (1981), Lynda Measor ise "doğal olmayan" bağlamlar olarak ifade etmiştir (1985). "Mülakatta doğal olan nedir?" sorusu ise başlıbaşına bir araştırma sorunsalına işaret etmektedir (Ribbens 1989; Measor 1985).

Görüldüğü gibi gerek antropoloji içinden gerekse antropoloji dışından bilimin, araştırmanın, araştırmacının "normal"liğinin sorgulanması feminist kuram adına önemli yollar katedilmesini sağlamıştır. Ama özellikle feminist antropolojiden bakıldığında, öncelikle feminist antropolojinin bir "kriz" bağlamında ortaya çıktığı; ama bundan daha önce de, kadın antropologların görünür kılınması adına antropoloji içinde feminist tarihselciliğin katkısının da bulunduğu görülmektedir. Bunlar söylendikten sonra, acaba Türkiye'de hem kadın araştırmaları alanından hem de antropolojiden bakıldığında nasıl bir görüntü vardır? Türkiye'de feminist antroplojinin izini nasıl sürebiliriz? Yazımın bundan sonraki bölümlerinde bu soruları irdelemeye çalışacağım.

Türkiye'de Kadın Hareketinden Feminist Çalışmalara: Kısa Bir Haritalandırma[5]

Türkiye'de kadın hareketi ve kadın harektinin farklı dalgaları, farklı sorunsallarla ilgilenmiştir. Bir yandan kadın aktivist açılımı, bir yandan feminist hareket dalgası ve bir yandan da kadın çalışmalarının oluşumu "kadın" alanını çeşitlendirmiştir. Ancak, bu üç alan arasında geçirgenlikler, etkileşimler ve süreklilikler bulunsa da, her biri farklı bir alanı işaret etmektedir. Kadın hareketi ve feminizm içinde feminist antropoloji fikrinden bahsedebilmek ve bu iki alanın kesişimselliğini düşünmek adına feminist düşünce, metot ve kuram açısından kısaca kadın hareketi, kadın çalış-

maları ve feminist düşünce ekseninde bazı kırılma noktalarını özellikle ele almak istiyorum.

Türkiye'deki feminizm, 1990'lardan bu yana, farklı açıları içermeye başlamış olsa da, 1980'lere kadar devlet feminizmi bağlamda algılanan kadın hareketinin feminist açıdan yazılması bazı mitler aracılığıyla oluşmuştur. Bu mitlerin çerçevesini de eş zamanlarda gelişen modernleşme, batılılaşma ve milliyetçilik söylemi oluşturmuştur. Bu bağlam bir tür etnosantrik, ya da daha net olarak tanımlarsak, "turkosantrik" bir bakış açısının oluşumunu sağlamıştır. Bu bağlamda ortaya çıkan en önemli fikir, örneğin, kadın haklarının Kemalizm ile özdeşleştirilmesidir. 1980'lere kadar Cumhuriyet sürecinin oluşturduğu kadın kimliğinin, mutlak surette olası en yüksek noktayı oluşturduğu fikri değer kazanmıştır. Eğer Türkiye'deki öteki kadın kimlikleri bu noktayı henüz yakalayamadılarsa –aynen antropoloji söyleminde de karşımıza çıkan– modernist/evrimci görüş içinde, toplumdaki "öteki" kadın kimliklerinin de zamanla bu ideale ulaşabileceği ön görülmüştür.[6]

Serpil Çakır, 1993 yılında Türkiye'de "kadın hareketinin" Osmanlı'daki köklerine inen bir çalışma yayımlar. Kemalizmin feminist düşüncedeki eleştirisi 1990'lara kadar söz konusu olamamışken, böyle bir çalışma öncü bir söylemin işaretidir. Burada hem farklı söylemlerin dışına çıkma çabası, devletin feminizmin tanrısı olduğu, bir tür "*apotheosis*" görüşüne son vermesi, ama her şeyden önce kadınları tarih içinde görünür kılma çabası dikkate değerdir. "Tanrısallaştırma" tutumunu eleştiren Fatmagül Berktay (1992: 9, 109) da, Serpil Çakır gibi Kemalist söylem dışında bir feminist tarih yazma çabası içindedir ve Türk milliyetçiliğinin Türk feminizmiyle beraber yürüdüğünü belirtir (1994).

Cumhuriyetin kuruluşu sürecinde yeni bir kadın kimliği oluşturma sürecini ele alan birçok eser (Altınay; 2000, 2004; Durakbaşa ve İlyasoğlu 2001; Durakbaşa 2000; Özbay 1999; White 2003) yeni modernist projesinin kadınlara biçilen rolünü aktarır. Deniz Kandiyoti'nin Türkiye'de kadın ile devletin rolünü betimlemesi ise ilginç noktaları işaret etmektedir:

> "Türk milliyetçiliğinin erken dönem 'romantik dönem'in Avrupalı tarihçilerinin olumsuz etnosantrik görüşlerine bir reaksiyondan etkilendiği açıkça görülmektedir. Orta Asya toplumlarındaki kadının yükseltilen pozisyonuna ait öngörüler bu 'romantik dönem'den kaynaklanmaktadır ve Türk kadını hakkındaki cumhuriyetçi retoriği etkilemeye devam etmektedir. Buradaki

ana nokta İslam öncesi kadın statüsü konusunda önemli bir bölüm ayıran Afet İnan'ın klasik çalışması The Emancipation of Turkish Woman'dır. İslam'dan çok Arapların ve İranlıların geleneklerini sorunlu tutsa da, İslam'ın Türk kadınının statüsüne bir düşüklük getirdiğini iddia eder. Böylece, Cumhuriyet'in 'yeni kadını' eski ve saygı duyulan öncülleri hatırlatmaktaydı" (Kandiyoti 1991: 40-41).

Kandiyoti Kurtuluş Savaşı'nda kadının rolünü ele alırken, "Anadolu'da önemli roller oynayan köylü kadınların hem kamusal alandaki abidelerde, hem de yurtsever retorikte kutlanıp yüceltildiği"ni belirtmesi (Kandiyoti 1989; Kandiyoti 1991), aynı zamanda kadının toplum içinde milliyetçilik ideolojisi bağlamında nasıl yüceltildiğini de göstermektedir. Benzer bir şekilde, Carol Delaney de memleket ile devlet arasındaki "cinsiyetlendirilmiş" ilişkiyi ele aldığı makalesinde, devletin "baba"yı, anavatanın da "anne"yi temsil ettiğini belirtmektedir. Bunlar, ulusun üyelerini ve ulusal kimliğin temellerini yaratır. Ancak bu ilişkide kadın sadece ulusu sembolize edebilir, ama onu temsil edemez (Delaney 1995). Dolayısıyla, devletin kadınlara ait parti kurulması, kadınların parti kurmaları gibi faaliyetlerin de devlet "baba" tarafından yapıldığını görmek, Delaney'nin saptamalarını desteklemektedir. Bu duruma son bir örnek olarak da dilbilimsel bir kategoriden yola çıkarak örnek vermek istiyorum: Kadınla devlet arasındaki ilişki, Cumhuriyet devrinde ortaya atılan "Anadolu" kelimesinin ilginç halk etimolojisiyle ilgilidir. Yunancadan gelen "Anatol", ya da "Anatoli" için devletin ürettiği etimoloji çok ilginçtir: Ana+dolu. Yani analarla dolu bir toprak parçası. Esasen kelimenin etimolojisi Yunancadır ve "Anadolu" "*ana*" ve "*tello*", yani, bir şeyi başarmak anlamındadır. Yunanca "Anatol^" (Anatolē) ya da "Anatol›a" (Anatolia), bir araya geldiğinde ise güneşin doğduğu yer ya da "doğu" anlamına gelmektedir. Bu halk etimolojisinin temelinde anavatan olarak nitelendirilen toprağın analarla dolu bir toprak olduğu belirtilerek, kadınların devlet söylemine kapsayıcı olarak entegre edilmeleri düşünülmüştür (Birkalan-Gedik 2008).

Genellikle Birinci Dalga kadın hareketi olarak nitelendirilen "devlet feminizmi" özellikle 1980'lerde gelişen İkinci Dalga Kadın hareketi tarafından eleştirilmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan "yeni" oluşum, "feminist" olarak adlandırılmaktadır; çünkü ciddi anlamda "kadın" konusunun ve devlet feminizminin sorgulandığı bir dönem olan 1980'ler, Osmanlı'daki ve Türkiye'de-

ki kadınlarla ilgili reformlardan sonra, kadınların içinden ve arasından gelen farklı seslerin duyulduğu ve önceki dönemlerin eleştirilerinin yapıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır (Arat 1993; Sirman 1989; Özbay 1990; Tekeli 1985, 1995 [1990]; Berktay 1995 [1990]). Burada "feminist" hareket ifadesini kullanmanın bir başka önemli tarafı da kadınların politik taleplerinin oluşması ve bunların dillendirilmesidir (Sancar 2009; Tekeli 1986; Timisi ve Ağdur Gevrek 2002). Bu dönemde aktivist kadınların androsantrik taraflılıkları ve sosyal bilimlerde epistemolojide bulunan dengesiz toplumsal cinsiyet dinamiklerini gidermek için faaliyetlere girdikleri görülür (Kandiyoti 1996: 2–3, Abadan-Unat 1995: 15). 1980 askeri darbesi ise bir çeşit vakum yaratarak İslamcı uyanışa karşı bir duruş sergilemişlerdir (Y. Arat 1995: 80, Doltaş 1995: 61).

Burada hatırlanması gereken ve birbirine tezat gibi duran iki önemli nokta var. Birincisi bu dönemde Türkiye'deki kadın konusunun kendi özgünlükleri tartışılır hale gelirken, bir yandan da hem batılı feminizm(ler) çeviriler, çevirmenler ve araştırmacılar aracılığıyla tanınmış ve tartışılmıştır. Bu tartışmalar içinde en çok yer tutanı ise kadınların politik taleplerinin seslendirilmesidir. Bu noktadan bakıldığında, 1980'lerdeki feminist hareketin gündem olarak "Batı"da gelişen hareketlerden ne kadar farklı olduğu da görülmektedir. Özellikle antropoloji alanından bakıldığında, Amerikan antropolojisindeki durumu hatırlamak gerekirse, temsil ve yazın sorununa paralel giden bir tartışma varken, Türkiye'deki feministler askeri darbe sonrasında gelişen oluşumları tartışmaktadır. Ancak, sorunların ele alınmasında ve giderilmesinde esas olarak, feminist araştırmanın, kuramın ve metotun da önemi burada daha artmaktadır. Ama bu alan, henüz daha tanınmamış, bilinmemiş ve kullanılmamıştır. Bir yanda ataerkil baskıyla başetmeye çalışan kadınlar, bunun uzantısı olan askeri baskıyla da baş etmeye çalışmaktadır. Şirin Tekeli, feminizmin erkek düşmanlığı anlamına gelmediğini, feminizmin lezbiyenlik olmadığını, kadınların eşitlik taleplerinin ne anlama geldiğini anlatmaya çalırken, (Tekeli 1983 [1988]) feminist araştırma gündeminin oluşturulması için biraz daha beklemek gerektiğini işaret etmektedir.

Bu dönemde yayımlanmaya başlayan bazı dergiler de bu misyonu akademi dışına taşımaktaydı. Yukarıda andığım *Somut*, *Kaktüs*, *Pazartesi* gibi dergiler bunu sağlamaya çalışmıştır (Koçali 2002; kadın dergileri için ayrıntılı bir çalışma, Kırca Schroeder 2007). Bu dönemde kadın sivil toplum örgütleri ve kadın dergileri aile içi şiddet, kadın hakları ve politik katılım konuları-

na odaklanmıştır. *Somut* dergisi 1983'te kurulur ve bunu başka dergiler takip eder. Bunlar arasında *Feminist* ve sosyalist feminist *Kaktüs* yer almaktadır. Kadın Dayanışma Derneği 1989'da, Kadın Eserleri Kütüphanesi de 1991'de kurulur. İstanbul'daki Kadın Eserleri Kütüphanesi kadın konusunda farklı dillerde birçok kaynak barındıran tek kütüphanedir. Bunun dışında, bu dönemin önemli yayınları arasında, Kadın hareketinin içinde aktif olarak bulunan ve feminist hareketin de öncülerinden Şirin Tekeli'nin *Kadınlar İçin Yazılar (1977-1987)* adlı eseri (1988) kadın hareketi, feminist aktivizm ve feminist çalışmalar konusunda önemli öngörülere ve saptamalara işaret etmektedir.

1980'ler aynı zamanda feminizmin bir yandan çoğul okunmaya bir yandan da kurumsallaşmaya başladığı dönemdir. Daha bir akademik alan olmaya başlamasından çok daha önce, özellikle 1980'ler sonrasında başlayan "kimlik" ve "farklılaşma" sürecinde, kadınlar üzerine kadınlar tarafından yapılmış eserlerin sayısında gözle görülür bir artış vardır. Bu süreç içinde artan popüler tarihçilik de "kadınlar" üzerine yoğunlaşmayı beraberinde getirmiştir. 1980'ler kadın tarihine yönelimin bir başlangıç noktası olarak ortaya çıkar (İlyasoğlu 2001: 15-18). 1990'larda kadın çalışmalarında bir patlamanın yaşandığı görülürken, Günseli Berik'in de altını çizdiği gibi, 1980 askeri darbesi sonrasında yapılan araştırmalar büyük güçlüklerle yürütülmüştür (Berik 1996...). Belki de antropolojiyle feminizmin kesişmez ilişkisinin nedenlerinden biri de devletin kısıtlayıcı ve müdahale edici politikalarıdır. 1980'ler hâlâ "gidilemez" yerlerin bulunduğu, "söylenemez" gerçeklerin var olduğu, birçok alanda olduğu gibi antropolojinin yüreğine de darbe indirmiş bir dönemdir.

Akademi dışında gelişen kadın araştırmaları konusunda ise önemli gördüğüm bazı kurumlar var. Kadının Statüsü ve Genel Müdürlüğü Devlet Planlama Teşkilatı altında 1987 yılında kurulmuştur ve kendisini Türk modernitesinin bir aynası olarak göstermektedir. Bu kurumun varlığı bile devletin "gerekirse biz her şeyi yaparız" fikrine çok uygun düşmektedir. Özal döneminde kurulan Türk Kadının Statüsü'nün Yükseltilmesi Vakfı, bir ölçüde kadın sorunlarından sorumlu bir resmi devlet kuruluşu olarak hareket etmeye başladı. Muhafazakâr hükümetin 1990 yılında kurduğu Kadın Sorunları ve Statüsü Genel Müdürlüğü pek çok feminist tarafından eleştirilmiş ve Kemalizmin oluşturduğu devlet feminizmi ile paralellik gösterdiği belirtilmiştir. Bu dönem aynı zamanda Kemalist feministlerle yeni dalga femi-

nistler arasında farklılıkların daha da gözle görünür bir hal aldığı ve tartışmaların da başladığı bir dönemdir. Bu konuda Yeşim Arat, 1980 dalgasının kadının statüsü ile ilgili Kemalist reformalara meydan okuduğunu belirtmektedir (Arat 1992 [1995]).

Bu arada Birlemiş Millletler Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi'ne Türkiye'nin de imza atmış olması kadın ayrımcılığının engellenmesi konusunda kamusal bir görünürlük de sağlamıştır.

1980'lerin farklılıklar vurgusu içinde çatışan feminizmlerden biri de İslami feminizmdir. Bir yanda İslam kendi feminist kadınlarını yaratırken, bir yandan da daha "seküler" olan araştırmacılar için yeni bir alan doğmuştur. İslamcı kadın hakkında yapılan araştırmalarda önemli artış vardır (Arat 1995 [1990]; Acar 1995 [1990]). Bu hareket 1990'larda İslamcı kadın dergilerinin de olşumuna ve daha sonraki yıllarda da bu dergiler üzerine araştırmalar yapılmasına olanak vermiştir.

1990'lardaki kadın hareketinin en önemli açılımlarından biri üniversitelerde kadın çalışmaları ya da kadın araştırmalarının bölüm ya da merkez olarak kurulması ve feminist kuram ve metota doğru ciddi bir yönelimin oluşmasıdır. Kadın çalışmalarının kapsamına sosyal bilimlerin dışında; edebiyat, tarih, sanat ve daha birçok araştırma alanı girmektedir (ayrıca bkz: Abadan-Unat 1992 [1995]). Esasen, hem disipliner formasyon hem de kuramsal yaklaşımlar bağlamındaki bu çeşitlilik, "Kadın çalışmaları tek bir disiplin mi, yoksa disiplinlerarası bir çalışma alanı mıdır?" sorusunu da beraberinde getirmektedir. Yıldız Ecevit (1996) kadın çalışmalarının Türkiye'de 1990'lardaki geldiği noktayı irdelediği makalesinde öncelikle ABD ve Kıta Avrupası bağlamında "kadın çalışmaları" başlığını sorgulamaktadır.[7] Ecevit, kadın çalışmalarını "kadınlar hakkında (kadın bilgisi üretmeye yönelik) kadınlar için (her çalışma politiktir) ve kadınlarla birlikte yapılan, kuramsal ve görgül çalışmalar" (Ecevit 1996: 319) olarak nitelendirmektedir.

1990'larda akademik ortamlarda kurumsallaşmaya başlayan kadın çalışmaları, "kadın araştırmaları" bölümleri ya da "kadın sorunlarını araştırma merkezleri" olarak karşımıza çıkmaktadır. Akademik oluşumlara bakıldığında Türkiye'deki kadın konulu araştırmaların yapılmasına önemli bir adım oluşturan kadın çalışmaları bölümlerinin 1990'larda açılması özellikle Türkiye'de 1970'ler ve 1980'lerde artan kültürel politaların ve değişimin bir sonucu olarak algılanmalıdır (Birkalan-Gedik 2005a). Kadın araştırmalarının akademide görülmesi, 1990'larda iki farklı eksen üzerinden yürümüştür:

Araştırma merkezleri ve bağımsız bölümler aracılığıyla. Araştırma merkezlerinde disiplinlerarası araştırma grupları oluşturulmuş; bölümlerde ise lisans ve yüksek lisans düzeyinde dersler verilmeye başlanmıştır. Birçok üniversitede kadın araştırmaları ya da kadın sorunları isimleriyle bulunan bu bölümlere, görebildiğim kadarıyla bir istisna Ortadoğu Teknik Üniversitesi'dir. Ortadoğu Teknik Üniversitesi'ndeki oluşum "Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Araştırmaları Merkezi" adı altında faaliyet sürdürmektedir. Disiplinlerarası olan bu program, programın adında toplumsal cinsiyet sözcüğünü taşıyan tek bölümdür. 1990'lı yılların başından itibaren kurulan kadın araştırmaları bölümleri ya da merkezlerini, 2000'li yıllardaki oluşumlar takip etmiştir. Özel üniversiteler arasında da bu çalışma alanları bulunmaktadır (detaylı bilgi için, Birkalan-Gedik 2005a: 783-785).

Bundan başka toplumsal cinsiyet ile ilgili verilen dersler genel olarak sosyal bilimler bölümlerinde, sosyoloji, antropoloji, edebiyat gibi bölümlerde bulunmaktadır, ancak yeterli değildir. Burada kadın araştırmalarının başlıbaşına bir alan mı, yoksa disiplinlerarası bir alan mı olduğu sorusunun da önemi büyüktür. Sorunun temelinde pedagojik ve metodolojik noktalar bulunmaktadır. Bu bölümlerden hiçbirinde henüz queer teori, ırk ya da etnisite konularıyla toplumsal cinsiyet konusunun kesişimleri yeterince ele alınamamıştır. Ancak buradaki sorun, sadece üniversitelerin ya da bölümlerin yapısından değil, Türkiye'de gelişen feminizmin daha çok devletçi feminizm temelinde oluşmuş olması, hem kadın; hem de ulus ve milliyetçilik bağlamlarında farklılıkları tolare etmemesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yanda, feminist antropoloji ile ilgili pratikler konusunda da antropoloji içinde farklılık kavramının ele alınmaması, tam da aksine, benzeştirme prensibiyle hareket edilmiş olması bugün "farklı" olma durumunun sosyal bilimlerde hâlâ yeterince değer görmemesine neden olmaktadır. Peki, öncelikle kadın çalışmalarında ve feminist araştırmalardaki engeller nelerdir?

Akademik tarihçesi görece yeni olan bu araştırma sahası içinde, ilk dönemde yayımlanan eserlerde, bu sahanın gerekliliği, "kadınlara ses verilmesi"ne yönelerek, Türkiye'de kadının ve kadın tarihinin özel bir yeri olduğu vurgulanmış, araştırma alanı haritalandırılmaya çalışılmıştır. Kadın çalışmaları alanındaki eserlerde kadın konusu ilkin politik bağlamlarda irdelenmiş, bunun dışında, eğitim sorunları, çalışma gibi konularda eserler üretilmiştir. Gerek tarihsel perspektif gerekse başlıbaşına bir akademik aktivite olarak ele alındığında "kadını araştırmanın" ne denli güç koşullar altında

yapıldığının –burada hem devlet politikalarının dayattığı güçlükleri hem de feminist olmak ve durmak konusundaki güçlükleri belirtmek istiyorum– da fark edilmesi zorunlu bir gerçekliktir. Ancak, bu çerçeve içinde, "feminist" etnografyanın ne olduğu, nasıl ve kimler tarafından uygulandığı ya da uygulanabilirliği, kadın araştırmalarının kurumsallaşmasının ve akademik bağlamda çalışmaların yapılmaya başladığı dönemlerden beri yeterince ortaya konmamış, altı çizilmemiş, tartışılmamıştır. Bir başka deyişle, "kadın" çalışmalarında "feminist" çalışmalara geçişin ne durumda olduğu, tam olarak böyle bir geçişten söz edilip edilemeyeceği çok az eserde ya da toplantıda bir tartışma konusu, bir sorunsal olarak görülmüştür. Elbette ki Türkiye'de kadın hareketi, "kadın araştırmaları" oluşturulmadan önce de vardı. Ancak bu hareketin ve bu hareketten yola çıkan eserlerin araştırma yöntemleri, epistemoloji ve yazın üretimi konusunda "feminist" olarak yorumlanabilecek hangi özellikleri bulunmaktaydı?

1990'lı yılların Türkiye'de feminist aktiviteler konusunda değerlendirilmesi, bu dönemin daha çok sivil toplum örgütlerinin oluşumu ve gelişimi ve bu örgütler bağlamında gelişen "projecilik" akımı altında geliştiği görülmektedir. Burada her ne kadar sivil toplum örgütü kavramı, devlet kuruluşu olmaktan bağımsız, kâr gütmeyen ve benzeri tarifleri içerse de özellikle devlet kuruluşlarının sivil toplum örgütü gibi davrandıkları, ya da kâr gütmemesi gereken organizasyonların büyük projeler ile kârlı işlere dönüştürüldüğü ortaya çıkmaktadır. Burada aslında ilginç olabilecek bir açılım, projelerin etnografyasının yapılması olabilir. Projecilik ile sosyal bilim (özellikle antropoloji ve sosyoloji) adına kaybedilenlerin ve kazanılanların ortaya konabilmesi adına yapılacak çalışmalar el değmemiş bir alan olarak durmaktadır.

Akademi dışında gelişen feminist yönelimler farklı alanlara odaklanmıştır. Kadınların politik dünyadaki katılımlarının daha adil olmasını amaçlayan ve 1997 yılında kurulan Ka-Der (Kadın Adayları Eğitme ve Destekleme Derneği) önemli bir kuruluş olarak ortaya çıkmıştır. Kadınların politik katılımını özendirmek için faaliyetlerde bulunmaktadır. Diyarbakır Ka-Mer Kadın Merkezi 1995'te aile içi şiddet gören kadınları korumak için kurulmuştur ve finansal düzenlemeler nedeniyle vakıf olarak adlandırılmamıştır (Akkoç 2002). Geçici iş gücü için önemli bir mekanizmadır. Antalya Kadın Hareketi 1990'ların başında başlamıştır (Eroğlu-Üstün ve ark. 2002: 217) ve ÖDP (Özgürlük ve Demokrasi Partisi) içindeki kadın hareketi ile kendisini özdeşleştirmiştir (Eroğlu-Üstün ve ark. 2002: 225). İslamcı kadın kuruluşları

son yıllarda artmıştır. AK-Der (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hareketi), Özgür-Der (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği) ve Mazlum-Der (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği gibi kuruluşlar görülmektedir ve bunlar üzerine etnografyalar da yavaş yavaş ortaya çıkmaktadır (Kadıoğlu 2005).

Tarihsel olarak bakıldığında 1980'lerden bu yana gelişme projelerinin arttığı görülmektedir. Burada ulusal ve uluslararası fon kaynaklarının erişiminin büyük önemi vardır. Bir yandan kendilerini feminist olarak nitelendiren kişi ve kuruluşlar ya da nitelendirmeyenler, "projecilik" konusuna oldukça sıcak bakarak çeşitli projeler gerçekleştirmişlerdir. Projelerin bir kısmı kadınlara yönelikken bir kısmı da çocuklara yönelik olmaya başlamıştır (Kümbetoğlu 2002: 159–61). 1980'lerin sonlarına doğru çocuk ve kadın sağlığı konusunda projelere ağırlık verildiği ve aile planlamaları kampanyalarının oluşturulduğu gözlemlenmiştir. Bu "projelecilik" akımını ele alan Yıldız Ecevit, olaya sosyal bilimci duyarlığıyla eleştiriler getirmektedir (Ecevit 2001). NGO'lar, hükümet oluşumları ve yerel hükümetler arasında bir rekabet olsa da, Ecevit (2001) bu oluşumların arasındaki ilişki gerginliğinden de söz etmektedir. NGO'ların en önemlilerinden biri olan Ankara merkezli Uçan Süpürge kadın faaliyetlerinin duyurulması ve organize edilmesi konusunda aktif olarak yer almakta ve feminist araştırmanın yaygınlaştırılmasında çalışmaktadır (Ecevit ve Kardam 2002). 1990'da kurulan Mor Çatı ise sürekli gündemde olan kadına karşı şiddetin engellenmesi konusunda Türkiye'de çalışan ilk organizasyondur.

Deniz Kandiyoti Ortadoğu'da yapılan kadın çalışmalarını dönemlere ayırırken, üç önemli dönem saptamıştır. Birinci dönemde erkek merkezli taraflılıkların giderilmesi söz konusudur. Burada ele alman konular sosyal reformlar, modernleşme, koloni sonrası devletlerde kadın olarak ön plana çıkmaktadır. Yine bu dönemde sadece ulus-devlet olan toplumlar için milliyetçilik kavramı kadın üzerinden okunmuştur (Kandiyoti 1996). Bunun bazı örneklerini ve bu yaklaşıma ait eleştirel bakışları yukarıda kısaca vermeye çalıştım. Türkiye'deki sosyal bilimlerde kadın konusunu ele aldığı makalesinde Ferhunde Özbay'ın belirttikleri de Kandiyoti'nin vurguladığı dönemlerle paralellik göstermektedir. Ferhunde Özbay'm *Women, Family, and Social Change in Turkey* kitabında yer alan çalışması, Türkiye'de feminist antropolojinin öncüleri konusunda bir çerçeve sunabilir. Özbay, kadın konusunun araştırmalarla konu edilişini beş ayrı dönem içinde ele almıştır. Bi-

rinci dönem olan 1920-1930 arasında Kemalist devrimlerin değerlendirilmesi söz konusudur. Bu devirde kadın gelişimimin en büyük aracı Kemalist devrimler olarak görülüyordu (Özbay 1990a: 2). Bu devrin belirleyici söylemi daha sonra da devam edecektir. "Devlet feminizmi" olarak nitelendirebileceğimiz bu yaklaşım, kadın haklarının devlet eliyle verildiğini belirtmektedir. Bu görüş sadece bu dönemle sınırlı kalmamıştır. Yukarıda değindiğim gibi "devletçi feminizm"e dönüşerek, daha sonraki yıllarda, özellikle 1980'lere kadar varlığını sürdürmüştür. Hatta bugün de bazı feministler arasında sürdürmektedir.

Kandiyoti'ye göre ikinci dönem, kadın ezilmişliğinin altının çizildiği dönemdir. Özellikle 1950'ler ve 1960'larda kadının ailede ve sosyal değişimdeki rolünün ele alınması; kadın kavramından toplumsal cins kavramına geçilmesi belirleyici unsurlar olarak göze çarpar. Burada kalkınmacılık okulu çalışmaların doğasını ve amacını belirlemiştir. Özbay'ın da belirttiği gibi ikinci dönem, sosyal bilimlerde 1940'lar ve 1950'lerdeki köy monografileri olarak görülmektedir (Özbay 1990a: 3). Bu dönemde ampirik araştırmalar yapılmış olsa da hiçbir monografinin odağı kadın olmamıştır. Özellikle İngiliz antropolojisinin etkisiyle yapılan bütün araştırmalar "doğal" olarak evlilik ve akrabalık konularına odaklanmışsa da bu kavramlar cemaat içindeki gelişimleri bağlamında ele alınmıştır (Birkalan Gedik 2005b). Bu dönemde kadının ağır işlerde çalışması ve ikincil durumları sosyal bilimciler tarafından not edilse de, kullanılan söylem "fedakâr kadın" olarak antropoloji literatürüne geçiyordu. Ailede "annelik" rolü ise en önemli rol olarak görülmekteydi (Saktanber 1995 [1990]).

Kandiyoti'nin dönemselleştirmesinde üçüncü dönemde, feminizmler arası diyaloglar kurulması vardır. Bu dönem içinde Ortadoğulu kadınlar Batı feminizmlerini eleştirmişlerdir. Yine bu dönemdeki sosyal bilim çalışmalarına bakıldığında Özbay, 1960'lar ve 1970'lerin başındaki doğurganlık çalışmaları 1950'lerdeki "kadın" konusunun açılımlarını not etmektedir. Özbay 1960'lar ve 1970'lerdeki doğurganlık çalımalarınm daha çok hızlı değişen sosyal ve politik hayat çerçevesinde ele alındığını belirtir. Artan nüfus hızı ile birlikte çalışmaların odağı kadın doğurganlığı olmuştur. Bu devirde, yine Özbay'ın aktardığı gibi "kadın bakış açısından" (ben feminist bakış açısı olarak okumak isterim) kadın doğurganlığının araştırılması önemlidir (Özbay 1990a: 4). Ancak burada unutulmaması gereken en önemli nokta, bu çalışmaların daha çok sosyolojik metotlarla yapılmasıdır. Öte yandan, bu

çalışmalar, kadının "statüsünü" ölçmek açısından önemlidir. Statü konusunda en önemli nokta eğitim konusu olmuştur. Burada da Özbay'ın altını çizdiği gibi, modernizasyon teorileri bağlamında ele alınan çalışmalar Kemalist ideoloji bağlamında gelişmiştir. Bir ölçüde de Kemalist reformların "doğrulama" kaynakları olarak karşımıza çıkmıştır (Özbay 1990a: 5).

Dördüncü dönem, 1970'lerde kadın sorununa farklı yaklaşımların görüldüğü bir dönemdir. 1980'lerde ortaya çıkacak olan İslamcı düşüncenin görünür olmaya başladığı dönem 1970'ler olmuştur. Artan İslami harekete karşılık Kemalist feminizm tekrar revaçtadır. Öte yanda hem Kemalizmi, hem de artan İslamcılığı eleştiren Marksist yazarlar da vardır. Tabii ki burada 1990'lara kadar neden Marksist feminizmin görülemediği sorusu da sorulabilir. Ancak 1980'lerin sonuna kadar Marksist yayınları bulundurmak suç teşkil etmekteydi. Bu dönem, Marksist yaklaşım zayıf olsa da bu üç farklı yaklaşım içinde kadın sorusuna cevaplar arandığı dönemdir. Feminizmdeki sessizlik sorusunun aslında 1970'lerde sorulması gereklidir. Çünkü 1970'ler solun da bastırıldığı bir dönemdir. Özbay'ın dördüncü dönem olarak adlandırdığı 1970'lerde ataerkil sistemlerin eleştirisine girildiğini, ama bu analizlerin daha çok gözlemlere dayandığını ve ataerkil sistemlerin eleştirisinin bulunmadığı görülmektedir (Özbay 1990a). Ecevit ise buradaki eksikliği kuramsal çalışmaların azlığına ve olan çalışmaların da ikincil pozisyonuna bağlamaktadır (Ecevit 1996: 321).

Özbay, beşinci dönem olarak karakterize ettiği 1980'leri, feminist çalışmaların yapıldığı bir dönem olarak nitelendirse de, bu dönemin de hâlâ kadın "sorununun" araştırıldığı dönem olduğu görülecektir. 1980'lerde yazan Şirin Tekeli'nin kullandığı "mahcup feminizm" terimi aslında güçlü bir feminist sesin olmamasını çok iyi karakterize ediyor (Tekeli 1988). Benim görüşüme göre buradaki problem, Ecevit'in de vurguladığı gibi, teorik katkıların "gereksiz" olarak görülmesi ve ikincil plana itilmesinden kaynaklanıyor. Ayrıca, yine kuram bağlamında klasik kalıpları yıkabilmiş, kendini "feminist kuram" içinde ele alan araştırmacı ya da akademisyen sayısı da yeterli değil. Tartışmaların eksikliği ya da seyrekliği de bu duruma katkıda bulunmaktadır. Ayrıca sorgulama eğiliminin de eksikliği ön plana çıkmaktadır. İşte bu sebeple bu döneme belki de Tekeli'den ödünç aldığım bir kavram ile anlatmak gerekirse, "mahcup feminizm" dönemi demek daha doğru olacaktır.

1990'lar, farklı feminizmlerin daha görünür kılındığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Ancak bu dönemde de 1980'lerden beri Türkiye'de feminist

gündem içinde bulunan aile içi şiddet ve kadınların politik katılımı yine ağırlıklı olarak ele alınmış konulardır. Bu dönemde antropolojik katkılar arasında kürtaj, doğurganlık ve bebek ölümleri gibi konuların uluslararası yayınlarda paylaşıldığı görülmektedir (Gürsoy-Tezcan 1992, Gürsoy 1996).

Ben 1990'larda Türkiye'de yayımlanmış oldukça önemli bir derlemeye dönmek istiyorum. Serpil Çakır ve Necla Akgökçe tarafından derlenmiş olan *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, feminist teori tartışmalarına yön vermiş olan kuramsal makaleleri dilimize kazandırmanın ötesinde Türkiye'de saha çalışması yapmış olan araştırmacıların deneyimlerini de içerdiği için önemli bir kaynak kitaptır. Burada kadınların politik katılım deneyimleri paylaşılmıştır (Aslan 2001; Kovanlıkaya 2001). Kitaba katkıda bulunmuş araştırmacıların feminist etnografya bağlamında düşünülebilecek görüşlerinden başka örnekler vermek gerekirse, Aynur İlyasoğlu'nun İslamcı kadınlarla gerçekleştirdiği araştırması (İlyasoğlu 1994) hakkında söylediklerini paylaşmakta yarar görüyorum. İlyasoğlu kendi araştırmacı kimliğini –laik, akademisyen, kadın– belirttikten sonra "fiziki uzaklık" "toplumsal mesafe" ve "kimlik" konularına eğilerek saha deneyimlerini paylaşmaktadır. İlyasoğlu bu deneyimleri eleştirel ve kendini sorgulayıcı bir tavırla paylaşmaktadır ki, kanımca feminist etnografyanın en önemli özelliklerinden biri de araştırmacının kimliğini, araştırılanlarla ilişkili olarak irdelemesidir. Burada gerçekleşen "ötekilik" konusu kendini sınıfsal kimliğin ötesinde inanca dayalı bir kimlik inşası bağlamında da etkilemiştir ki, antropolojinin "ebedi ve ezeli" sorunsalı öteki, bu kez, "kendi" kültürünü çalışan araştırmacı için bir sorunsal konumuna gelmiştir (İlyasoğlu 1995).

Benzer bir şekilde eleştirel zeminlerini ve konumları göz önüne getirerek paylaşan Ayşe Durakbaşa ve Serpil Çakır da tarih konusunda feminist yöntemlerin öneminden söz ederler. Serpil Çakır kâh hayatta olmayan kadınlarla –onların günlükleri, dergileri, anıları aracılığıyla– kâh hayatta olan kadınlarla sözlü tarih yazmak bağlamında çalışmıştır. Ben burada özellikle Serpil Çakır'ın "farklı"lıklar ve kadın konusunda söylediklerini hatırlatmak istiyorum. Çakır'a göre ırk, toplumsal sınıf, etnik grupdan bağımsız bir araştırma düşünülemez ve kadınlar arasındaki faklılığın "farkında olarak" yazmanın tarih yazmanın kalbini oluşturur. Bunlara odaklanmadan yazılan bir tarih içinde, kadınlar da kadınları görünmez kılabileceklerdir (Çakır 1995: 227).

2000'li yılların başında Türkiye'deki farklı feminist bakış açılarını değerlendiren bir seri yayın oldu. *Yerli Bir Feminizme Doğru* adlı kitap, Türkiyeli

feministlerin çalışmalarının sergilendiği ve daha güncel konulara eğilmeye çalışan bir kitap olarak karşımıza çıkıyor (2001). Aynur İlyasoğlu, kadın tarihine kadınların bakmasının önemini ve gereğini vurguluyor. "Öteki" kadınlarla yapılan çalışmalarda feminist bir başlangıç noktası, yeni bir duruş olduğu anlaşılıyor. Bu bakış açısıyla bakıldığında daha önceden fark edilmemiş noktaların fark edileceği belirtiliyor. 2000'li yılların en önemli katkıları arasında özellikle militarizm ve kadın konusu gelir. Meslektaşlarım Ayşe Gül Altınay, Nira Yuval Davis çok net bir biçimde bu konulara dikkat çektiler; hem teorik hem de ampirik çalışmaları bu konulara odaklandı (Altmay 2000, 2004; Yuval Davis 1997).

Toplumsal cinsiyete dayalı bir bakış açısının oluşması ve bu terimin analitik bir kategori olarak kullanılmaya başlanması uluslararası feminist diyalogların gelişmesiyle olmuştur. 2000'li yıllarda Türkiye'de araştırma yapan "yabancı"ların, doktoralarını yurt dışında bitirip geri dönen "yerli" araştırmacıların sayısının artışı; artık başlıbaşına bir sektör olan çeviri yayıncılığının gelişimi, hatta demoktarikleşme sürecinde elde edilen görece yayın özgürlüğü ile hem yayınlar artmış hem de daha önceden "konuşulamaz" konular hakkında eserler yayımlanmaya başlanmıştır. Kadınları "özne" olarak gördüklerini belirten araştırmalarda şiddet, namus cinayetleri, kadın emeği, farklı sınıflardan kadınların siyasete katılımı gibi konular, daha önceden de çalışılmış olan –örneğin gecekondu, siyaset, emek gibi– konuların farklı söylemler ve bakış açılarıyla irdelenmesine olanak tanımıştır (Özyeğin 2005; Bora 2005a; Wedel 2001). Bu dönemde artan yoksulluk kavramının da cinsiyetlendirilmesi gündemdedir (Ecevit 2003, Bora 2005 b).

Yakın bir döneme kadar, yapılan araştırmalar "bilen-bilinen" ekseninde detaylı olarak ele alındığında, Türkiye örneğinde önümüzde ilginç bir sınır sorunsalının durmakta olduğunu görüyoruz. İlginç bir şekilde kadın araştırmacıların çoğu burjuva kökenli, araştırılan kadınlar ise, sınıfsal olarak "öteki" kadınlardır. Nadir araştırmalar "benzer" statülerdeki kadınları konu almıştır. Burada karşımıza çıkan arşatırmacının sınıfı sorunsalı, özellikle bakış açısı teorisi ve kadın kategorisinin kesişiminde ele alınmalıdır. İkinci olarak, araştırılan konular sürekli "sorun" bazında algılanmıştır ve kadınlar da sorunların bir parçasıdır. Doğrudur, Türkiyeli kadınlar hâlâ birçok sorun içinde hayatlarını sürdürmektedir. Ancak kadınların güçlü olduğu alanlar acaba bilinçli olarak mı "es" geçilmiştir? Bunun ötesinde sınıfsal ötekinin yerini alabilecek bir başka paradigma kurulamamıştır. Üstelik ekonomik ve

sosyal sınıf gerçeklikleri farklı bir bilinç açısından da incelenmemiştir. Yıldız Ecevit'in öncelikle sınıfsal bir duruşu koruyarak, kadın emeği, sendikalar, kadın işgücü ve bunun marjinalliği konusunda ifade ettikleri, kendi dönemi içinde ele alındığında, öncü bir feminist söylemi barındırmaktadır ve feminizmle etnografik araştırmaların yollarını kesiştirmenin ne kadar önemli olduğunu işaret etmektedir (1996).

Din ve kadın konularının kesişiminde, 1980 sonrası vakumun yarattığı "alan" içinde sürekli olarak "İslamcı" kadın kimliği araştırmaların konusu haline gelmiştir. Ancak İslam ile belirtilen ağırlıklı olarak "örtünme" ve "örtülü kimlik" konuları ile sınırlanmış, neredeyse İslam ve kadın bu konulara hapsedilmiştir. Türkiye verilere göre ağırlıklı olarak Müslüman bir ülke olsa da 1990'larda antropoloji ve sosyal bilimlerde görünür hale gelmeye başlamadan önce Alevilik konusu –aynı Kürtler, ve bizim bağlamımızda Kürt kadınları konusunda olduğu gibi– görünmezden gelinirdi. Bu bağlamda da İslam ve kadın başlığı altında–edebiyat alanınında sürekli okuduklarımızdan olan Markoff ve arkadaşlarının Alevilik tanımlamaları dışına çıkabilen devletçi Alevilik dışında tarih bulunmuyordu. Bunların içinde de Alevi kadınları, aynı Alevilik konusunun mitleştirilmesi ve Orta Asya vurgusu dışında ele alınmamıştı. Ele alınan Aleviler ve tabii ki Alevi kadınları da sürekli olarak bir "romantizasyon" süreci içindeydi. Bunun ötesinde 1980'lere kadar, kırsal bir din olarak tanınan Aleviliğin şehirlere taşınmasına kadar, sosyal bilimlerde Alevilik de "görünmez" idi. Ancak çeşitli araştırmacıların yayınları incelendiğinde, hem Aleviler'in hem de Alevi kadınlarınin "temsil"leri söz konusu olduğunda, Türk kadını homojenitesine oturtulmak istendiği görülmektedir (Gökalp 1980, 1989, 1990; Mélikoff 1992, 1993).

Karin Vorhoff Türkiye'de Alevilik hakkındaki çalışmaları değerlendirirken, Köprülü'den bu yana bazı akademisyenlerin Bektaşiliği ve Aleviliği senkretizmin türleri olarak anlamak yerine, bu topluluklarda sadece Türk unsurları görmek istediklerine dikkat çekmiştir (Vorhoff 1998, 1999). Bir yandan Sünni'likten daha progresif olduğu söylenerek kadınlık rolleri abartılırken, diğer yandan da Alevi kadınının liberal imgesi onu "basit" kadın konumuna sokmuştur. Özellikle olduğu farz edilen mum söndü geleneğinin kolay elde edilebilen, toplu seks yapan Alevi kadın imgesine gönderme yapması gibi (Birkalan-Gedik 2008). Alevi kadınlarının "romantik" bağlamı dışında algılanışı ise tamamen negatif imgeler aracılığıyla olmuştur. Burada Aleviler hakkında, daha ilk dönem araştırmacıların aldığı bilgilerin kaynak kişilerin

Sünniler olduğunun da hatırlanması gereklidir. Özellikle misyonerlerden gelen bilgilerin sorgusuz yaygınlaştırılması, bir yandan genel olarak Aleviler ve özelinde de Alevi kadını hakkında negatif imgelerin artmasını sağlamış; bir yandan da Türkiye'deki araştırmacıların bu konuları göz ardı etmesi sebebiyle ek ve muhalif bilgi ya da sadece "antropolojik bilgi" üretilememiştir.

Etnisite konusundaki çalışmalar bağlamında görülen eksikliklerin altını çizen araştırmacılar, özellikle Alevi hareketi bağlamında antropolojik çalışmaları sorgulamaktadırlar (Shankland 1998). Benzer eleştiriler özellikle "etnik" kadınlar konusunda da yapılabilir. 1980'ler, özellikle, hâlâ "gidilemez" yerlerin bulunduğu yıllardır. 1980 sonrasında kadın araştırmaları alanında bir gelişme yaşansa da, Günseli Berik'in belirttiği gibi, askeri darbenin akabindeki yıllarda araştırma yapmak oldukça zordur. Lale Yalçın Heckman'ın Hakkâri'de Kürtler arasında yaptığı araştırma önemli veriler sunmaktadır (Yalçın-Heckmann 1991). Bu çalışma, Kürtleri çalıştığı için 17 yıl hapis yatmak zorunda kalan İsmail Beşikçi'nin çalışmasından sonra Türkiye'de yapılmış ilk çalışmadır.

Bu eleştiriler antropoloji açısından değerlendirildiğinde, Türkiye'deki antropolojinin "içinden" ve "dışından" gelen farklılıkları görmek gerekecektir. Her ne kadar Türkiye batılı anlamda bir "sömürgeci" geleneğine sahip olmasa da, halkbilim söyleminde de karşımıza çıkan "ulusçuluk" kendisini antropolojide de göstermiş (Birkalan 1996, 2005b), Türkiye'deki antropolojinin temeli sadece "benzer" olanlar veya "benzeştirilmek" istenen konular, nesneler ve kişilerle örülmüştür. Bu bağlamda Türkiye'de antropoloji "evde" antropoloji olarak başlamıştır.[8] Antropoloji kurumsallaşırken, baskın ideolojiden kaçamamış, kendi sahasını ne yazık ki net olarak belirleyememiş ve feminist kuramı birincil önceliği yapmamış ya da yapamamıştır. Eklektik çerçeveleri –ulusçu, ataerkil ve batılı– barındıran, "kurtarma" antropolojisi bağlamında gerçekleşmiş olan bir antropoloji geleneği oluşmuştur (Birkalan-Gedik 2005b: 74).

Burada Türkiye'deki antropolojinin farklılıklar temelinde değil, "benzeştirilmek" ya da "aynılaştırmak" temelinden yürümesinin de önemi büyüktür. Bu anlamda, devlet feminizmi ile devlet antropolojisinin de oldukça geniş bir tabanda "benzerlikleri" bulunmaktadır. Milliyetçilik temelinde ele alındığında ise, milliyetçi söylemlerin hepsinin cinsiyetlendirilmiş söylemler olduğu görülecektir.[9] Bu söylemler "kültürel yazıtlar" olarak gündelik hayatın toplumsal cinsiyet kavramlarını yönetir (Fox 1987). Örneğin Carol Delaney, milliyetçilik

olgusunu ele aldığı bir makalesinde, "devlet baba" ve "anavatan" kavramları arasındaki ilişkiyi ve bu ilişki aracılığıyla ulusal kimliğin nasıl oluşturulduğunu inceler. Bu ilişki içinde kadınlar ulusu sembolize edebilirler ama, ulusu erkekler temsil edebilirler. Yine Delaney'nin saptamasına göre, Osmanlı'da da kullanılan bir söylem olan "devlet baba" söylemi, hem ataerkil hem de atasoyluluk kavramlarının vurgulanmasıyla olutşturulmuştur. Anavatan kavramı ise ulusun "fideliği" durumundadır (Delaney 1995:190).

Türkiye'de kadın antropolog yetiştirilmesinin öncülerine bakıldığında ise "kadın" fikrinin Kemalist ideolojide önemli bir yer tuttuğu 1940'lı yıllarda hem kadının hem de antropolojinin ilerletilmesi adına Seniha Tunakan 1935 yılında Kaiser Wilhelm Institut für Anthropologie at Berlin Üniversitesi'ne gönderilmiştir (Kansu 1940). Elbette ki Alman Üniversiteleri'nin bu yıllardaki politik görüşleri içinde folklor, antropoloji ve etnoloji disiplerindeki egemen duruşun ne olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerek.

Antropolojinin devletçi söylemler ve özellikle ulus-inşası sürecince belirlenmesi, kadın konusunda farklı söylemlerin dışına çıkılmasına bir engel teşkil etmiştir. Bunun üstesinden gelmeye çalışan bir antropoloji ise son 10-15 yılda mümkün olmaya başlamıştır. Antropolojinin akdemik ortamlarda gelişmesinin ulus-devlet yaratma sürecinde etkili bir faaliyet olacağı fikrine dayanan Türkiye'deki antropoloji, "Türk kültürü" kavramının tekil bir olgu olarak yaratılmasına ve sürdürülmesine araç olmuştur. Bu ataerkil, milliyetçi ve tekil çerçeve içinde kadınlara ayrılan yer ise çok sınırlıydı. Türk olarak nitelendirilen grup "tek" ve "homojen" ise, "Türk kadını" da bu bağlamda homojen bir olgu olarak hayal ediliyor, anahtar kelime "farklılık" değil, "aynılık" olarak karşımıza çıkıyordu. Yukarıda andığım perspektifler içinde, kültürün korunması anlamında kurtarma etnografileri antropolojinin alan araştırması karakterini uzun süre belirlemiştir (Birkalan-Gedik 2005b).

Türkiye'deki akademik antropoloji çalışmaları ile feminist etnografyanın kesişimi söz konusu olduğunda, hatırlatmak istediğim önemli bir nokta var: Siyaset biliminde feminist duruşun ne kadar önemli bir perspektif sağladığını anlatan Serpil Çakır'ın (2001) sözünü ettiği bir bilinç ve duruş, antropolojide son zamanlarda görülmektedir. Feminist bilincin antropolojideki eksikliğinde en önemli çerçeve Türkiye'de özgün ve özgür bir antropolojinin oluşmamış olmasıdır. Esasen, antropolojinin kendini tanımladığı ve pratiklerini oluşturduğu çerçeve, Türkiye'de antropolojinin feminizmi hangi koşullar al-

tında dışladığı konusunda bize bazı ipuçları sunmaktadır. Daha önce de belirttiğim gibi;

> "Özgün antropolojiden anlatmak istediğim, Türkiye'deki paradigmaların ve gerçekliğin bilincinde, hem kendi sorunsallarıyla ilgilenebilen, hem de bu sorunsalları uluslararası bir platforma taşıyarak varlığını gösterebilen bir araştırma biçimidir. Özgür bir antropolojiden anlatmak istediğim ise, belirli diretmeler ve dayatmaların dışına çıkarak, "ithal" bilgiyi kes ve yapıştır metotuyla değil de sorgulayıcı bir bakış açısıyla kullanmaktır" (Birkalan-Gedik 2005b: 74).

Türkiye'deki antropolojik eserlerde en önemli analiz grubu, özellikle 1940'lar ve 1950'lerde "köy" olarak karşımıza çıkmıştır. Behice Boran'ın Manisa yörükleriyle yaptığı çalışması (1945), İbrahim Yasa'nın Hasanoğlan çalışması (1955), Nermin Erdentuğ'un Hal ve Sün köylerindeki çalışması (1956, 1959) kırsal antropoloji konusunda önemli çalışmalar arasındadır. Benzer çalışmalarda görüldüğü gibi, köye odaklı bu çalışmalar, şüphesiz ki, köy organizasyonunu ele alırken, ev, hane, aile ve akrabalık konularına ve kaçınılmaz olarak da bu kavramların kesişimindeki kadın konusuna da eğilmişlerdir. Ancak bu çalışmalar feminist antropologların vurguladıkları "toplumsal cinsiyet" perspektifinden uzaktadır. İlginç olan ise Türkiye'de ve Türkiye'nin antropoloji(sin)de neredeyse bir "okul" olarak duran köy çalışmalarının yükselişi ve düşüşü, antropolojinin "alan" sorununu da temsil eden bir öğe olarak karşımızda durmaktadır (Sirman 1988, 1990, 1996; Delaney 1998). Köydeki farklılıklar son yıllara kadar ele alınmamıştır. Bu farklılıklar dinsel bazda olabildiği gibi, cinsiyet bazında da olmalıdır. David Shankland'ın Alevi köyleri ile Sünni köylerini kıyaslayan çalışması, farklı dinsel pratikler içinde Stirling'in öncü çalışmasında vurguladığı "köy" kavramının çeşitliliği üzerinde önemli bir çalışmadır (Shankland 1998). Aynı bakış açısı ile köy konusunun antropolojik olarak çalışılmasında "cinsiyetlendirilmiş" etnografyalara ihtiyaç duyulmaktadır.

1960-1970 yıllarında yapılan çalışmalar ise sosyal problemlere odaklıdır. Antropologların alanları, köy monografyalarından şehre doğru taşınmıştır. Mübeccel Kıray'ın Ereğli (1964), Yasa'nın Ankara gecekondularındaki çalışmalarında (1966) bahsedilse de genel olarak köy monografyalarında veya şehir çalışmalarında "yeri geldiği" ölçüde kadından bahsedildiği görülmekte-

dir. Anılan bu dönemlere feminist bir eleştiri getirmek gerekirse, 1940'lar ve 1950'lerde oldukça sık yapılan köy monografyaları ya da 1960 ve 1970'lerin doğurganlık çalışmaları her ne kadar içlerinde bir kadın öğesini barındırmışlarsa da, bunun feminizmin sürekli reddettiği "kadınları ekle ve karıştır" yöntemi olduğunun altının çizilmesi gerekir. Daha sonraki dönemlerde, aile, evlilik ve akrabalık gibi antropolojinin temel konuları üzerine yapılan çalışmalarda da kadın yine kültürü oluşturduğu düşünülen eril bir bakış açısı içinde verilmiştir (Tezcan 1981, 2000). Yine "benzerlik" üzerinden yapılan çalışmalar, çağdaş feminizmin temelinde bulunan "farklılık" önerimiyle örtüşmemiştir. Neticede, antropologların ya da sosyal bilimcilerin kadın olması, sonuçta farklı bir durum yaratmamıştır (Birkalan-Gedik 2005b). Antropolojinin son yıllardaki gözle görünür kıpırdanması içinde gündemler de değişmektedir. Örneğin 1990'ların ortalarından başlayarak gündemimize giren "projecilik" konusunun eleştirisini Yıldız Ecevit yapmıştır. Bu projeler aynı zamanda sivil inisiyatifler ve akademinin de birer buluşma alanı olmuş, feminizm, akademi dışına da taşınabilmiştir (Ecevit 1995), ancak eleştirilere de kulak vermek gerekmektedir.

Sosyal bilimlerdeki eleştirel perspektifler, Tekeli'nin de altını net bir şekilde çizdiği gibi yeni başlamıştır (Tekeli 1988). Bu eleştirel perspektiflerin ele alınıp sindirilmesi ve harekete geçirilmesi ise vakit alacağa benzemektedir. Öte yandan kadın araştırmalarından gelen ivmeye, antropolojinin (ve büyük ölçüde sosyal bilimler) direnişi de büyük bir engel olarak durmaktadır. Ancak feminist çalışmalar içinde bulunan zenginlik sosyal bilimlerin "normatif" yapısının eleştirisini de sağlamıştır. Kandiyoti'nin belirttiği gibi "kadınları tarihsel, toplumsal, ekonomik ve politik aktivitelerde görünür" kılmıştır (Kandiyoti 1996: 4).

1990'larda kadın araştırmaları perspektifinden yapılan araştırmalar içinde, Türkiye'de araştırma yapan ve araştırmayı "yabancı" bir dinleyici için yazıma aktaran araştırmacıların sayısının arttığı gözlemlenmektedir. Bu araştırmacılar için kurulan "*halfie*" (Abu-Lughod 1991) içinde bazı problematikleri barındırmaktadır. Ne "içeriden" ne de "dışarıdan" çalışma durumu ne de "halfie"lerin antropolojik pozisyonları tam olarak Türkiye'deki durumu aktarabilmiştir.[10] Üstelik *halfie* kategorisi de "öteki" problemini çözmeye yetmemektedir. Özellikle Anglo-Amerikan sisteminde eğitim aldıktan sonra Türkiye'ye dönen araştırmacıların pozisyonları, bu kez "Kimin için yazıyoruz?" sorusunun sorulmasını beraberinde getirirken bu

soruya aranacak cevap temsil ve otorite konularından geçmektedir (Birkalan 2000a, b).

İşte bu noktada bazı kadın antropologların düşünümsel bir ses içinde yazdıkları görülmektedir. Örneğin, İncirlioğlu-Onaran Türkiye'deki köylü kadını imgesinin çift yönlü bir anlam taşıdığını ifade etmektedir: bir yanda güçlü ve bilge bir kadın varken diğer yanda çok çalışmış, yorgun, cahil ve boyun eğen bir kadın görülmektedir (Onaran-İncirlioğlu 2001: 203). Köylü kadının güçlü imgesi Kemalist feminizm tarafından yaratılan bir imgedir ve bu imgenin kökeni İslam öncesi Orta Asya'da tasavvur edilen kadın imgesine kadar uzanmaktadır. Onaran- İncirlioğlu'nun vurguladığı bir başka nokta ise Türk kadınının imgesinin yaratılmasında "düzenli" kalıplar yaratma uğruna, düzenli olmayan bulgulardan vazgeçilmiş olmasıdır.[11]

Bu dönem ve sonrasında önemli olmaya başlayan konular arasında kadın-etnisite konusu ön plana çıkmaktadır. Etnisite konusunda değişen bakış açıları içinde yaklaşımlar getirilmeye çalışılmıştır. Ama bu, Kürt etnisitesinin dışında kalan etnik gruplar olmuştur. Gönül Ertem'in doktora çalışmasına dayalı araştırması Çerkez kadınlarının Türkiye'deki feminist gündem içinde nasıl ve ne şekilde gündemler yarattıklarına odaklanmaktadır (Ertem 1999). 2000'li yılların başında ise, Hale Bolak'ın orta sınıf ailelerde aile içi çalışması ise 1980'lerde Yıldız Ecevit'in yaptığı çalışmalarla yöntemsel olarak ve konu seçimi açısından benzerlik göstermektedir (Bolak 2002).

Teorik açıdan bakıldığında ise sosyal bilimlere feminist etkinin açıkça görüldüğü *İnsan, Toplum, Bilim* adlı eserde yayımlanan çalışmalar, özelde antropoloji, genelde sosyal bilimlerin uygulama alanlarında yeni bakış açıları sunan yazıları bir araya getirmektedir. Feminizmle açık bir ilgi kurmayan Tayfun Atay'ın makalesi (1996) ve buna karşın özellikle feminist metotu öneren Belkıs Kümbetoğlu'nun makalesi (1996) antropolojinin problematik alanlarına girerek sorunları ele almaktadır. Atay dönüşümsel olarak saha çalışmasındaki rollerinden söz ederken, Kümbetoğlu'nun toplumsal cinsiyeti merkez alarak yazdığı saha çalışmaları ilişkileri önemli soruları sormaktadır. Bu derlemede Çakır (1995) ve İlyasoğlu'nun (1995) yazıları da kadın araştırmalarının sosyal bilimlerde neyi sorguladığını ve neyi görünür hale getirmeye çalıştığını göstermektedir.

2000'li yıllar ise; çeviri, özgün eser ve düzenelenen toplantılar bağlamında, daha verimli bir dönemdir. Tayfun Atay'm misafir editörlüğünde yayımlanan *Folklor/Edebiyat* özel sayısı "antropolojinin üzerinden ölü toprağı" at-

mayı amaçlamıştır (Atay 2000). Özel sayıya birçok antropolog katkıda bulunmuştur. Diğer önemli gelişmeler arasında Antropoloji Derneği'nin düzenlediği koferanslar yer almaktadır. İlk ulusal konferans 2000 yılında, ikinci ulusal konferans ise 2004 yılında düzenlenmiştir. İkinci konferansta sunulan bildiriler sadece dünya antropoloji gündemini yakalamakla kalmamış, aynı zamanda antropolojide toplumsal cinsiyetin önemli bir analitik kategori olarak ele almıştır. Antropoloji Derneği tarafından 2007'de İstanbul'da düzenlenen I. Uluslararası Antropoloji Kongresi ulusalarası ve Türkiye'den katılımcıları bir araya getirirken, özellikle Avrupa Birliği tartışmalarıyla birlikte gündemimizde sıklıkla yer tutan "Avrupalılık" konusunda Avrupa Birliği dışında bir bağlamda ele almaya çalışmıştır. 2009 Nisan ayında toplanacak olan III. Kongresi ise Türkiye'nin değişim yıllarına odaklanmıştır ve toplumsal cinsiyet ve feminizm konusunda birçok panel oluşturulmuştur.

Antropoloji içinde kısmen bir direnişle karşılaşan feminizmin, feminist antropolojinin gelecekte birçok şansı ve fırsatı bulunmaktadır. Bunlar din ve etnisite konusunda "farklılıkların" belirlenip çalışılması (özellikle Kürt ve Alevi kadınlarının, ama farklı milli aidiyetleri bulunan kadınların hayatları ve deneyimleri açılacak önemli kapılar olarak karşımızda duruyor); cinsiyetlendirilmiş sınıf analizleri; köyün cinsiyetlendirilmesi; ve queer teori olarak belirginleşiyor. Bunun dışında elbette ki gündem konuları zengin: namus cinayetleri, hem kırsal hem de şehirsel bağlamlarda, hem de etnisite ve ulusçuluk çerçevesinde çalışılmayı bekliyor. Ama en önemli nokta, Sancar'ın yakın bir tarihte de belirttiği gibi sosyal bilimci olarak toplumsal cinsiyet perspektifiyle bakabilmek (Sancar 2006).

Öncelikle Türkiye'de feminist harita içinde oldukça marjinalleştirilmiş olan ama bu pozisyondan da çıkmaya başlayan Kürt ve Alevi kadınlar konusunu kısaca ele almak istiyorum. Kürt kadınını "devletsiz" olması sebebiyle feminist bilginin kenarında gören Shahrzad Mojab, Türkiye'deki feminist hareket içinde Kürt kadınlarının marjinelleştirilmesinden söz etmektedir. Bu durum "Kürtlere karşı Türk feministleri" şeklinde oluşmuştur. Mojab, Türk feministlerin sadece ataerkillikle değil, milliyetçilikle de problemleri olduğunu belirtmektedir (Mojab 2005b).

1990'larda ortaya çıkmaya başlayan Kürt kadın kimliği ve buna bağlı gelişen Kürt feminist hareketi konusunda bir haritalandırma çalışması yapılamamıştır. 1980'lerdeki farklılaşma sürecinde gözden kaçırılan Kürt kadınların hareketi 1990'larda oluşmaya başlamıştır. Yalçın-Heckman ve Pauline

Van Gelder'in "90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınları İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler" (2000) ve Sancar'ın (2001) "Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset" adlı makaleleri bu alana ilişkin kimi değinmeler içeren bir çalışma olarak kabul edilebilir. Ayrıca Açık'ın (2002) 1990'lı yıllarda yayımlanan Kürt kadın dergilerine ilişkin analizi, Kürt kadın kimliğinin araştırılması açısından önemli görülmektedir. Böyle bir haritalandırma yapılması bir yana, "farklılık" üzerine hiçbir toleransı bulunmayan Türkiye'deki antropolojik pratikler bağlamında bakıldığında durumun vehameti daha da fazladır. 1990'larda ve hatta 2000'li yılların başında "Kürt" sözcüğü yerine "Kürtçe konuşan gruplar" ya da "Doğulu" veya "Doğu" gibi muğlak ve örtük terimleri tercih eden sosyal bilimciler, kadın konusunu da bu terimlerin sınırlılığı çerçevesinde ele almışlardır.

Son yıllarda, Kürtleri çalışanların büyük bir çoğunluğu ya tamamen ya da kısmen Amerikan üniversitelerinde eğitim görmüştür. Bu da onları farklı araştırma gündemlerine yöneltmiştir. Mesut Yeğen, 1920'lerin ortasından 1980'lerin sonuna kadar Kürtler'in varlığını inkâr eden Türk devletinin, daha sonra Kürtler konusunda birşeyler yapmak zorunda kaldığını belirtir (Yeğen 1996: 216). Yeğen'e göre Türk devletinin söylemi, batılılaşma, merkezileşme, milliyetçilik ve laiklik ekseninde olmuştur (Yeğen 1996: 226). Bu tür söylemsel bir üretim de Türk akademisinde Kürtler'in marjinal durumunun yaratılmasında etkili olmuştur. Yine benzer bir şekilde Zeynep Gambetti'nin belirttiği gibi, Türkiye'nin dışında bulunmak da Kürtler hakkında daha serbest konuşabilme olanağı yaratmıştır (Gambetti 2006).

Yeşim Arat 1989 yılının 8 Mart Dünya Kadınlar gününde Kürt feministlerin Kürtçe konuşma konusunda Türk feministlerden ayrıldığını belirtir (Arat 2008: 414). Ancak bu durum sadece basit bir dil meselesi olarak görülmemelidir. Necla Açık, Kürt feministlerin 1996-2000 yılları arasında *Roza, Jujin, Jinı Jiyan* 1998 adlı dergileri yayınladıklarını belirtir. *Yaşamda Özgür Kadın* (1998-2000), *Özgür Kadının Sesi* dergileri de yayınlanmış olsa da, *Özgür Kadının Sesi* devlet tarafından kapatılmıştır (Açık 2002).

Öte yanda Yeşim Arat, bu dergileri "kızgın" dergiler olarak nitelendirirken, Kürt kadınlarının kızgınlıklarının nedeni ne olabilir? Türk feministleri ve devlet tarafından dışlandıklarını düşünen Kürt kadınlarının oluşturduğu Kürt feminizminin Türkiye'deki gelişimi de Türk devletinin Kürtlere ve Kürt kadınlarına uyguladığı politikaya karşı geliştiği (Mojab 2005a, b; Wedel 2005; Ahmetbeyzade 2007; Begikhani 20003) belirtilmektedir. 1990'larda

Kürt feministler ve Kürt kadınlarının etnik ve toplumsal cinsiyet kimliklerinin çatıştığı ve birleştiği noktalar bulunmaktaydı. Peki, feminist hareket içinde farklılık politikası neydi? Kürt feministler, Türk feministlerin "bacı" söylemi içinde kendilerini küçümsediklerini belirtirlerken, Türkiye'nin de emperyal bir güç olarak Kürt kadınlarını Kürt halkı gibi bastırdıklarını ifade ediyorlardı. Böyle bir tarihsel süreç içerisinde, Türkiye'deki feminizmin "farklılık"ları tolare ederek, farklı etnik feminizmlerle diyalog kurması gerekecektir. Feminist antropoloji ise, bütün farklılıkları kabul ederek, cinsiyet, devlet, milliyetçilik, kimlik konularının kesişiminde bir yön bulmak, alan araştırmaları yapmak durumundadır. Burada yepyeni bir alan olarak da queer çalışmalar durmaktadır.

Sonuç

Buraya kadar feminist etnografya konusunda anlatmaya çalıştıklarım, konuyu antropolojik-etnografik temsiliyet sorunu açısından ele almak, "feminist" bir duruş taşımak ve kültürel olgulara her toplumun kendi sorunsalları içinde bakabilme yeteneğinin gerekliliği ile ilgili oldu. Savunduğum, hem antropolojide hem de kadın araştırmalarında gerekli olduğuna inandığım feminist etnografyanın uygulanmasıdır. Bu duruş da özünde üç ana konuyu ilgilendiriyor: Saha araştırmasının ve epistemolojinin feminist teoriyle ilgisi, farklı grupların antropolojik olarak ele alınması ve feminist yazın.

Saha çalışması ve epistemolojiden söz edildiğinde, en önemli noktalardan birisi, "hiyerarşi" olarak ön plana çıkıyor. Burada sözünü ettiğim hiyerarşi kavramı sadece toplumsal cins bazında değil, bilen ve bilinen, araştıran ve araştırılan gibi erke dayalı konuları da içeriyor ve bu veriler çerçevesinde örülmüş olan dinamikler arasında nasıl hareket edebiliriz sorusuna da vurgu yapıyor. Bir tarafta erkek egemenliğine karşı durarak sahada bir duruş yaratmanın, deneyimin de bir öğrenme yöntemi olduğunu hatırlamanın ve saha dinamiklerini bu koşullar üzerinde oluşturmanın önemi ortaya çıkıyor. Durumu biraz daha iyi betimlemek adına bir örnek vermek gerekirse, Günseli Berik halı dokuyan kadınlarla yaptığı araştırmada (benzer düşünen araştırmacıları çoğaltabiliriz) araştırmasının "eşitlikçi" bir saha çalışması olduğunu belirtmektedir (Berik 1996). Bu ilk başta olumlu bir yaklaşım olarak gözükse de, bence batılı anlamdaki etnografyanın ve feminist etnografyanın da bir yanılgısı olduğu açıkça görülecektir. Çünkü etnografyada eşitlik

değil, araştırıcının kaynak kişilerine göre "öğrenci" durumunda olması gerekmektedir. Eğer sahada bir hiyerarşi söz konusuysa, bu durumda araştırmacı daha alt bir konumda olarak işe başlamalıdır. Saha çalışmasında eşitlikten ziyade "alt"ta olmayı kabullenen, "öğrenci" kadın araştırmacıların varlığı ve deneyimlerini bir kadın olarak ifade etmek, diğer kadınların duygularını da göstermek gerekmektedir. Bu duruş aynı zamanda sınıfsal bir duruşun da yansıması olarak ön plana çıkmaktadır. Sahada kurulan ilişkiler, en başında, grubun belirlenmesinden tutun da, yazın aşamasına kadar, neyi seçip, neyi yazacağız, nasıl anlam ilişkileri kuracağız sorularına kadar, yine sınıf ile bağlantılı noktalar olarak gözümüze çarpmaktadır.

Saha çalışmasına bağlı bir başka önemli nokta da uygulanan araştırma tekniklerinin sorgulanmasıyla ilgilidir. Çünkü biz araştırmacılar bu teknikler arasında hareket ederek farklı köprüler kurmaktayız. "Neyi nasıl biliyoruz", "bilgiyi nasıl elde ediyoruz" sorunsallarının karşılığında "deneyimlerin" ön planda olması gerektiğini kavrayarak, kadınların kendi seslerine yer verilmesini sağlayarak, içerik analizlerinde anlamlandırmaların kadınlar tarafından yapılmış ve yansıtılmış olmasına dikkat ederek, içerideki ve kişiler arasındaki faklılıkların bilincinde, farklı sosyal sınıfları, algılayışları ve güç farklılıklarını belirtmek durumundayız (Skeggs 1994, 1995). İşte bu noktada, Belkıs Kümbetoğlu'nun dikkat çektiği bir durumu vurgulamak istiyorum:

> "kadın cevaplayıcıların, arkasına gizlendikleri 'ben bilmem, kocam bilir' ifadesi bir yandan kadınların bir yabancıya çekincelerini anlatırken, bir yandan da kadının herşeyin erkeğin bilgisi dahilinde olması gerektiğine ait kanısını da özetlemektedir" (Kümbetoğlu 1996: 247).

Kümbetoğlu "kadın" deneyimlerinin önemini olduğu kadar, hem sahada, hem yazında ihtiyaç duyulan farklı kadın seslerini, başka kadınlar aracılığıyla ve direkt olarak ortaya çıkarmanın önemini de belirtmektedir. Üstelik bu sadece kadın kadına diyaloğun ötesinde, "öteki" kadınların sübjektivitelerini diyaloğun daha geniş alanlarına taşımak durumunda olduğumuzu da hatırlatmaktadır. Bu anlamda feminist etnografya, araştırılan kadın gruplarının kimlikleriyle olduğu kadar, araştıran kadınların kimlik ve duruşlarıyla da ilgilidir. Sahada elde edilen bilgiler içinde boşlukları, "sessiz konuşmaları" anlamlandırmak bunları ve diğer deneyimleri yazıya taşırken, farklı ve yaratıcı yazı formları geliştirip "eril" formundan uzaklaşmak, yeni retorik,

ton ve stil aramak gerekliliğini ön plana taşımaktadır. Kümbetoğlu'nun altını çizmiş olduğu nokta, daha önceleri de Anglo-Amerikan antropolojisinde "kadın" araştırmacıların iç seslerini duyurdukları ve "kültürü yazmak" kavramına kadınları hangi koşullar altında ve ne şekilde dahil edeceklerini açıklamaya çalışan feminist antropologların söylediklerini hatırlatmaktadır (Behar 1993, 1995).

Feminist etnografyadaki bir diğer önemli konu ise yazındaki "form" sorunudur. Akademik çevrelerde üretilen eserlere bakıldığında hâlâ katı formatlar içinde yazılmış, "eril" tezler, akademik çalışmalar ve makaleler bulunmaktadır. Bunlar kadınlar tarafından ya da kadınlar hakkında yazılmış olsalar dahi ataerkil formalar içinde tasarlanmış ve oluşturulmuştur. Yazılan eserler bu formatın dışında olduğu zaman ise "yeteri kadar" bilimsel olmadığı için eleştirilmektedir. Bu görüşe göre deneyimler öznel gerçeklikleri vurgulamakta ve böylelikle de bilimsellikten uzaklaşmaktadır. Catherine Lutz'un yazdığı "Teorinin Cinsiyeti" isimli makale, kadın yazınının daha az değerli olduğunun düşünülmesinin altının çizilmesiyle ve bunun genel olarak yazına bir tehdit olduğunun düşünülmesinin belirtilmesiyle başlar (Lutz 1995: 255). Eril formların dışında yazanlar bir şekilde dışlanmıştır; çünkü yazın, aynı sanat gibi, "eril" olarak kodlanmıştır. Duyguların ifadeleri, fikirlerin ifadeleri kadar önem taşımamaktadır (Lutz 1990). Form konusunda vurgulamak istediğim son nokta, hangi deneyimlerin hangi okuyucu kitlesi için yazıldığının da önemli bir belirleyici olduğudur. Araştırmalarını Türkiye'de yapan, ancak daha çok Türkçe dışında bir dilde yayın yapan araştırmacılar ile Türkiye'de yaşayıp Türkçe yayın yapan araştırmacılar ele alındığında, seçilmiş olan gruptan başlayarak saha deneyimlerinin yansıtılma seçeneklerine kadar belirgin faklılıklar gözlemlenmektedir. Bu araştırmacılar farklı duruşlara sahiptirler.

Bu noktada, feminist etnografyanın başarılı bir etnografya olabilmesinin ancak feminist teoriyle antropolojinin el ele ve bir arada yürümesine bağlı olduğunu düşünüyorum. Kadın çalışmalarında oluşmuş olan potansiyelin antropolojiye taşınması, antropolojinin de başlamış olduğu metota dair sorgulamanın kadın araştırmalarını etkilemesi kaçınılmazdır. Ataerkil, Batı odaklı antropoloji yerine özgünleştirilmiş bir antropoloji yaratma çabalarının arttırılarak, akademi ile sivil inisiyatiferin kesişen yollarının sağlamlaştırılması gereklidir. Türkiye'deki sessiz bir feminist diyaloğun "ses"lendirilmesi, bu konunun tartışılması gereği önem kazanmaktadır. Kadın araştırmala-

rı bölümlerindeki feminist teori ve metot üzerine verilen derslere ek olarak, "toplumsal cinsiyet ana akım" bilinciyle bir eğitim verilmesi kadın araştırmalarıyla sosyal bilimlerin yolunu kesiştirecek olan yöntemlerden birisi olarak görünmektedir.

Feminist etnografiye dayalı çalışmalar üretilmek isteniyorsa, kadınların güç alanlarına girilmesi ve "eril örgünlükler" içinde yazılan metinlerin ötesinde feminist etnografyaların yazılması ve artması gerekiyor. Gruplar ve türler arasındaki geçişkenliğin farkında olarak, popüler kültürden ev ziyaretlerine, kadınların dil kullanımından kadınların egemen olduğu sanatsal formlara uzanıp kadın deneyimlerini ve üretimlerini yakalamak ve gözlemek gerekiyor. Buradaki esas problem, Ecevit'in de vurguladığı gibi, teorik katkıların "gereksiz" görülmesi ve ikincil plana itilmesinden kaynaklanıyor (Ecevit 1996). Ayrıca, yine kuram bağlamında klasik kalıpları yıkabilmiş, kendini "feminist kuram" içinde ele alan araştırmacı ya da akademisyen sayısı da yeterli görülmemektedir. Tartışmaların eksikliği ya da seyrekliği de bu duruma katkıda bulunmaktadır. Ayrıca sorgulama eğiliminin de eksikliği ön plana çıkmaktadır.

Ancak, feminist antropolojinin icrası konusunda birçok feministin ele aldığı ve benim de üzerinde durmaya çalıştığım "farklılık" konusu, aynı zamanda sorunsal bir alanı da işaret edebiliyor: Feministlerin feminizm konusunda hemfikir olmayışları, kendi aralarında da bir erk mücadelesi içinde olabilme durumları, farklılıkların ne şekilde, hangi kuramsal çerçevede ele alınması gerektiği sorusunu gündeme getiriyor. Sirman'ın da belirttiği gibi, feministler, "tutarlı ve devamlı bir politika yürütemedi"kleri gibi (Sirman 1989: 22), kendi aralarında da kopukluklar yaşadılar. Bilgi erişimini ve paylaşımını sağlayamadılar. Bu noktada farklılıkları bizzat kendisi yaşamış olan Kimberlé Crenshaw'ın yaklaşık 20 yıl önce ortaya attığı "kesişimsellik"(*intersectionality*) yaklaşımı bir açılım olarak görülebilir. Kesişimsellik teorisi, yani kabaca sosyal ilişkilerin ve sosyal kimliklerin çoğul boyutları arasındaki ilişki, özellikle siyah Amerikan kadın hareketinin önemli bir bileşeni olarak eleştirel perspektifleri barındırmaktadır. Crenshaw'm ırk ve toplumsal cinsiyet bağlamında "kavşakları" ele alışından 20 yıl sonra, bu kavram acaba Türkiye'deki feminist çalışmalar için gelecek vaat eden bir kavram olarak kullanılabilir mi? Sorularla başladığım bu yazıyı, bu soruyu sorarak bitirmek istiyorum.

Kaynaklar

Abadan-Unat, Nermin, 1992 [1995], "Kadın Araştırmalarında Neden, Amaç ve Kapsam", *Türkiye'de Kadın Olgusu* içinde, (Haz.) Necla Arat, İstanbul, Say, s. 15-50.

Abadan-Unat, Nermin, (Haz.) 1981, *Women in Turkish Society*, Leiden: E. J. Brill.

Abélès, Marc, 1999, "How the Anthropology of France Has Changed Anthropology in France: Assessing New Directions in the Field", *Cultural Anthropology*, (14/3), s. 404-408.

Abu Lughod, Lila, 1990a, "Can there be a feminist ethnography?", *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory* 5/25, s. 7-27.

Abu-Lughod, Lila, 1985, "A Community of Secrets: the Separate World of Bedouin Women", *Signs* (10/4), s. 637-657.

Abu-Lughod, Lila, 1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: California University Press.

Abu-Lughod, Lila, 1990b, "The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women", *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender* içinde. (Haz.) Peggy Reeves Sanday and Ruth Gallagher Goodenough Philadelphia: University of Pennysylvania Press, s. 313-337.

Abu-Lughod, Lila, 1991, "Writing against culture", *Recapturing Anthropology: Working in the Present* içinde (ed. Richard G. Fox), New Mexico: School of American Research Press, s. 137-162.

Abu-Lughod, Lila, 1993, *Writing Women's Worlds*, Berkeley: California Unversity Press.

Acar, Feride, 1995 [1990]), "Türkiye'de İslamcı Hareket ve Kadın", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim, s. 79-100 .

Açık, Necla, 2002, "Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye'deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi", (Haz.) Aksu Bora ve Asena Günal, *90'larda Türkiyede Feminizm* içinde, İstanbul, İletişim, s. 279-306.

Ahmetbeyzade, Cihan, 2007, "Negotiating Silences in the So-called Low-Intensity War: The Making of Kurdish Diaspora in İstanbul", *Signs* (33/1), s. 159-182.

Akal Aslan, Emel, 2001, "Kadın ve Siyaset: Ayrkırı Bir Örnek İKD", *Yerli Bir Feminizme Doğru* içinde, (Haz.) İlyasoğlu, Aynur ve Necla Akgökçe, İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 455-492.

Akkent, Meral, (Çev.), 1994, *Kadın Hareketinin Kurumsallaşması: Fırsatlar ve Rizikolar*, İstanbul, Metis.

Akkoç, Nebahat, 2002, "Diyarbakır Ka-Mer'in kuruluş hikâyesi ve yürüttüğü çalışmalar", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Güral, İstanbul, İletişim, s. 205-216.

Alcoff, Linda Martin ve Elizabeth Potter, (Haz.) 1993, *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge.

Altınay, Ayşe Gül, (Haz.) 2000, *Vatan, Millet, Kadınlar*, İstanbul, İletişim.

Altınay, Ayşe Gül, 2004, *The Myth of the Military-Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, New York: Palgrave Macmillan.

Altınay, Ayşe Gül ve Yeşim Arat, 2007, *Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet*, İstanbul, Punto.

Altorki, Soraya ve Camilla Fawzi El-Solh, (Haz.) 1988, *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society*, New York: Syracuse University Press.

Anderson, Kathryn, Sue Armitage, Dana Jack ve Judith Wittner, (Haz.) 1990, "Beginning Where We Are: Feminist Methodology in Oral History", *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences* içinde, (Haz.) Joyce McCarl Nielsen, Boulder: Westview Press, s. 94-112.

Anthias, Floya ve Nira Yuval Davis, (Haz.) 1989, *Women-Nation-State*, New York: St. Martin's Press.

Appadurai, Arjun, 1991, "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthro-

pology", *Recapturing Anthropology: Working in the Present* içinde, (Haz.) Santa Fe, School of American Research, s. 191-210.

Aptheker, Bettina, 1989, *Tapestries of Life: Women's Work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience*, Amherst: Massachusetts University Press.

Arat, Necla, 1992 [1995], *Türkiye'de Kadın Olgusu*, İstanbul, Say Yayınları.

Arat, Necla, 1994 [1996], *Türkiye'de Kadın Olmak*, İstanbul, Say Yayınları.

Arat, Yeşim, 1992 [1995], "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Kadın Olgusu* içinde, (Haz.) Necla Arat, İstanbul, Say, s. 75-95.

Arat, Yeşim, 1993, "Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism", *New Perspectives on Turkey* (9), s. 119–135.

Arat, Yeşim, 1995 [1990]), "Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim, s. 101-113.

Arat, Yeşim, 1995, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Kadın Olgusu: Kadın Gerçeğine Yeni Yaklaşımlar* içinde, (Haz.) Necla. Arat, İstanbul, Say, s. 71-92.

Arat, Yeşim. 2008, "Contestation and Collaboration: Women's Struggles for Empowerment in Turkey", *The Cambridge History of Turkey* 4 içinde, (Haz.) Reşat Kasaba, s. 338-418.

Arat, Zehra F. (Haz.) 1998, *Deconstructing Images of the Turkish Woman*, New York: St. Martin's Press.

Ardener, Edwin, 1975, "The Belief and the Problem of Women", *Perceiving Women* içinde, Shirley Ardener (Haz.) Londra, Dent, s. 19-27.

Ardener, Shirley, 1985, "The Social Anthropology of Women and Ffeminist Anthropology", *Anthropology Today* (1/5), s. 24-26.

Asad, Talal, James W. Fernandez, Michael Herzfeld, Andrew Lass, Susan C. Rogers, Jane Schneider ve Katherine Verdery, 1997, "Provocations of European Ethnology", *American Anthropologist* (99/4), s. 713-730.

Atay, Tayfun, 1996, "Sosyal Antropoloji'de Yöntem ve Etik Sorunu: Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru", *İnsan, Toplum, Bilim-4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, Bildiriler* içinde. (Haz.) Kuvvet Lordoğlu, İstanbul, Kavram, s. 221-240.

Atay, Tayfun, 2000a, "Erken Bir Doğumdan Gecikmiş Bir Büyümeye..., Türkiye'de Antropoloji: Bir Kongrenin çağrıştırdıkları", *Folklor/Edebiyat* (21), s. 5-10.

Atay, Tayfun, 2000b, "Önsöz", *Folklor/Edebiyat Sosyal Antropoloji Özel Sayısı* (22), s. 6.

Atay, Tayfun, 2000c, (Haz.) *Folklor/Edebiyat Sosyal Antropoloji Özel Sayısı* (22), s. 6.

Aydın, Suavi, 1996, "Türk Tarih Tezi ve Halkevleri", *Kebikeç* (2/3), s. 107-130.

Aydın, Suavi, 2000. "Arkeoloji ve Sosyolojinin Kıskacında Türkiye'de Antropolojinin 'Geri Kalmışlığı'", *Folklor ve Edebiyat Sosyal Antropoloji Özel Sayısı* (22), s. 17-42.

Aydın, Suavi, 2001, "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanin Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt II: Kemalizm)*, (Haz.) Taml Bora, M. Gültegingil ve Ahmet İnsel), İstanbul, İletişim Yayınları, s. 344-369.

Aydın, Suavi, 2004. "Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Değeri ve Sınırları: Peter Andrews'un Çalışmaları ve Yeni Yayınlanan Bir 'Ansiklopedi' Üzerinden Bir Değerlendirme", *Toplum ve Bilim* (100), 23-38.

Aydın, Suavi. 2005. "Nazan Maksudyan'ın Kitabı 'Türklüğü Ölçmek' Üzerine", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar* (2) 2005), 155-184.

Aydın, Suavi, 1998, "Ekşigil'in Yazısı Vesilesiyle Türkiye'de Antropolojinin Eni Boyu Üzerine", *Toplum ve Bilim* (77), s. 196-201.

Bal, Hüseyin, 1997a, *Alevi-Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar: Burdur ve Isparta'nın İki Alevi Köyünde Yapılmış Köy Araştırması*, İstanbul, Ant Yayınları.

Bal, Hüseyin, 1997b, *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklılaşması ve Bütünleşmesi: Isparta'nın*

Alevi-Sünni Ortak Yaşayan İki Köy Üstüne Yapılmış Karşılaştırmalı Bir Araştırma, İstanbul, Ant Yayınları.
Begikhani, Nazand, 2003, "Kurdish Women and National Identity", Sitede yayınlanış Tarihi: 11 Ağustos 2003, *KurdishMedia.com*, Siteye giriş tarihi 12 Aralık 2008.
Behar, Ruth ve Deborah A. Gordon, (Haz.) 1995a, *Women Writing Culture*, Berkeley: California University Press.
Behar, Ruth ve Deborah A. Gordon, (Haz.) *Women Writing Culture*, Berkeley: California University Press.
Behar, Ruth, 1993, "Women Writing Culture: Another Telling of the Story of American Anthropology", *Critique of Anthropology*, (13/4), s. 307-326.
Behar, Ruth, 1995. "Introduction", *Women Writing Culture* içinde. (Haz.) Ruth Behar ve Deborah A. Gordon Berkeley: California University Press, s. 1-32.
Bell, Diane ve Ann Cahill, (Haz.) 1992, *Feminism and the Disciplines.* Worcester: Centre for Interdisciplinary and Special Studies Holy Cross College.
Bell, Diane, 1993, "Yes, Virginia, There is Feminist Ethnography", içinde, *Gendered Fields: Women, Men, and Ethnography*, Diane Bell, Pat Caplan ve Wazir Jahan Karim (Haz.) Londra: Routledge, s. 28-43.
Berik, Günseli, 1996, "Understanding the Gender System in Rural Turkey: Fieldwork Dilemmas of Conformity and Intervention", *Feminist Dilemmas in Fieldwork* içinde, Diane L. Wolf (Haz.) Colorado: Westview Press, s. 56-71.
Berktay, Fatmagül, 1994, "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel Bir Deneyim", *Kadın Hareketinin Kurumsallaşması: Fırsatlar ve Rizikolar* içinde, (Çev.) Meral Akkent, İstanbul, Metis, s. 18-27.
Berktay, Fatmagül, 1994, "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel Bir Deneyim", *Kadın Hareketinin Kurumsallaşması: Fırsatlar ve Rizikolar* içinde, (Çev.) Meral Akkent, İstanbul, Metis, s. 18-27.
Berktay, Fatmagül, 2001a, "Kadın Tarihi Tarihin Neresine Düşüyor?", (Tartışma: Necla Akgökçe, Aynur İlyasoğlu, Ayşe Durakbaşa, Serpil Cakır), *Cogito*, (29), s. 254-268.
Berktay, Fatmagül, 1992, "Türkiye'de Kadın Araştırmaları 1980-1990", *Kadınların Belleği* içinde, (Haz.) Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı. İstanbul, Metis, s. 131-136.
Berktay, Fatmagül, 1995 [1990], "Türkiye Solu'nun Kadına Bakışı: Değişen Bir Şey Var mı?", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, (Haz.) Şirin Tekel. İstanbul, İletişim Yayınları, s. 313-338.
Berktay, Fatmagül, 1996, "Felsefe ve Kadın: Zor Bir İlişki", *Cogito* (6-7), s. 448-456.
Berktay, Fatmagül, 1997, *Kadın Olmak/Yaşamak/Yazmak*, İstanbul, Pencere Yayınları.
Berktay, Fatmagül, 2001b, "Kadın Tarihi: Yeni Bir Gelecek İçin Geçmişi Geri Almak", *Cogito* (29), s. 270- 282.
Berktay, Fatmagül, 2003a, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Feminizm", *Tarihin Cinsiyeti* içinde, İstanbul, Metis Yayınları, s. 88-111.
Berktay, Fatmagül, 2003b. *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul, Metis.
Birkalan, Hande, 1996, *Pertev Naili Boratav and His Contributions to Turkish Folklore*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bloomington: Indiana University.
Birkalan, Hande, 2000a, "Gecekondu, Hayat Hikâyeleri ve Evler: Halkbilim ve Etnografide Saha Çalışması ve Refleksif Yazın Üzerine Bir Deneme", *Folklor/Edebiyat Antropoloji Özel Sayısı* (22), s. 163-172.
Birkalan, Hande, 2000b, "Reflections: Doing and Writing Ethnographic Research", *Crossroads of History: Experience, Memory, Orality* c. 1. İstanbul, International Oral History Association ve Boğaziçi University Press, s. 396-400.
Birkalan-Gedik, Hande, 2005a, "Women, Gender and Women's Studies Programs in Muslim

Countries: The Caucasus and Turkey", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures* içinde, (Haz.) Suad Joseph, Ledien: E. J. Brill, c. 2, s. 783-785.

Birkalan-Gedik, Hande, 2005b, "Özgün ve Özgür Bir Antropolojiye Doğru", *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* içinde, Belkıs Kümbetoğlu ve Hande Birkalan-Gedik (Haz.) İstanbul, Epsilon, s. 73-99.

Birkalan-Gedik, Hande, 2006, "Anthropology of Turkey: Scholars, Ethnographies and Representations", 9. EASA Konferansı'nda *One hundred years of European anthropology in and on the Middle East: 1900-2000* adlı panelde sunulan bildiri. Bristol-İngiltere.

Birkalan-Gedik, Hande, 2007a, "Intersecting Anthropologies: Anthropology of Turkey and Anthropology of Europe", 1. Uluslararası Antropoloji Kongresi'nde sunulan bildiri. İstanbul.

Birkalan-Gedik, Hande, 2007b, "Economics, Education, Mobility and Space. Development: Community-Based Organizations, Turkey", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, (Haz.) Suad Joseph, Leiden: E. J. Brill, c. 4, s. 64-66.

Birkalan-Gedik, Hande, 2007c, "Economics, Education, Mobility and Space. Development: Non-Governmental Organizations, Turkey", *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, (Haz.) Suad Joseph, Leiden: E. J. Brill, c. 4, s. 105-107.

Birkalan-Gedik, Hande, 2008. "Âşıklık Geleneği, Toplumsal Cinsiyet ve Türler: Kimlik Sınırları, Kadın Âşıkların Hayatları ve Âşıklık Stratejileri", *Gap Bölgesinde Alevi-Bektaşi Yerleşmeleri ve Şanlıurfa Kültür Mozayiğinde Kısas* içinde, İstanbul, Cem Vakfı, s. 84-106.

Birkalan-Gedik, Hande, 2010'da yayınlanacak. *Changing Paradigms of Anthropology in Turkey: Intersecting European Ethnology and American Anthropology*. Kitap yazması.

Bolak, Hale C., 1996, "Studying One's Own in the Middle East: Negotiating Gender and Self-Other Dynamics in the Field", *Qualitative Sociology* (19), s. 107-130.

Bolak, Hale, 2002, "Family Work in Working Class Households in Turkey", *Autonomy and Dependence in the Family: Turkey and Sweden in Critical Perspectives* içinde, R. Liljeström ve Elizabeth Özdalga (Haz.) İstanbul, Swedish Research Institute, s. 239-258.

Bora, Aksu ve Asena Günal, 2002, *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul, İletişim.

Bora, Aksu, 2005a, *Kadınların Sınıfı*, İstanbul, İletişim.

Bora, Aksu, 2005b, "Olmayanın nesini idare edeceksin?: Yoksulluk, Kadınlar ve Hane", *Yoksulluk Halleri* içinde, (Haz.) Necmi Erdoğan, İstanbul, İletişim.

Boran, Behice, 1945, *Toplumsal Yapı Araştırmaları: İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, Ankara: DTCF Felsefe Enstitüsü, Sosyoloji Serisi 3.

Clifford, James, 1997, "Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology", *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* içinde, (Haz.) Akhil Gupta ve James Ferguson. Berkeley: University of California Press, s. 185-222.

Clifford, James ve George Marcus, (Haz.) 1986, *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.

Cole, John W, 1977, "Anthropology Comes Part-way Home: Community Studies in Europe", *Annual Review of Anthropology* (6), s. 349-378.

Cole, Sally Cooper ve Lyne Phillips, (Der.), 1995, *Ethnographic Feminisms: Essays in Anthropology*, Ottawa: Carleton University Press.

Crenshaw, Kimberlé, 1989, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination, Feminist Theory, and Antiracist Politics", *The University of Chicago Legal Forum*, s. 138-167.

Crenshaw, Kimberlé, 1991, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color", *Stanford Law Review* (43/6), s. 1241-99.

Çakır, Serpil ve Necla Akgökçe (Haz.) 1995, *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*, İstanbul, Sel Yayıncılık.

Çakır, Serpil, 1995, "Tarih İçinde Görünürlükten, Kadınların Tarihine: Türkiye'de Kadın Tarihi

Yazmak", *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (Der.), İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 222-229.

Çakır, Serpil, 1996, "Kadın Araştırmaları Bilimde Neleri Sorguluyor, Neleri Değiştirmek İstiyor?", *İnsan Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri*. (Der.) K. Lordoğlu. İstanbul, Kavram Yayınları, s. 305-316.

Çakır, Serpil, 2002, "Tarih Yazımında Kadın Deneyimlerine Ulaşma Yolları", *Toplumsal Tarih* (99), s. 28-35.

Çakır, Serpil, 2007, "Feminism and Feminist History-Writing in Turkey: The Discovery of Ottoman Feminism", *Aspasia* (1/1), s. 61-83.

Çakır, Serpil. 1996b [1993], *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, Metis.

del Valle, Teresa, 1993, *Gendered Anthropology*, New York: Routledge.

Delaney, Carol ve Sylvia Yanagisako, (Der.), 1995, *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Londra: Routledge.

Delaney, Carol, 1995, "Father State" *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* içinde. (Der.) Carol Delaney ve Sylvia Yanagisako, Londra: Routledge, s. 177-199.

Delaney, Carol, 1998, "The Rise and Demise of Village Life in Turkey", *International Conference on "History of the Turkish Republic: A Reassessment"*. c. II: Economy – Society – Environment, Ankara: METU Convention Center, s. 191-198.

DeVault, Marjorie L. 1987, "Women's talk: feminist strategies for analyzing research interviews", *Women and Language* (10/2), s. 33-36.

DeVault, Marjorie L., 1990, "Talking and listening from women's standpoint: feminist strategies for interviewing and analysis", *Social Problems* (37/1), s. 101-110.

di Leonardo, Micaela, 1993, "What a Difference Political Economy Makes: Feminist Anthropology in the Post-Modern Era", *Anthropological Quarterly* (66/2), s. 76-133.

di Leonardo, Micaela, 1991, "Introduction: gender, culture, and political economy: feminist anthropology in historical perspective", *Gender at the crossroads of knowledge: feminist anthropology in the post-modern era* içinde, Micaela diLeonardo (Der.) Berkeley: University of California Press, s. 1-48.

Doltaş, Dilek, 1995. "Batıdaki Feminist Kuramlar ve 1980 Sonrası Türk Feminizmi", *Türkiye'de Kadın Olgusu: Kadın Gerçeğine Yeni Yaklaşımlar içinde*. (Haz.) Necla. Arat, İstanbul, Say, s. 51-71.

Dracklé, Dorle, Iain R. Edgar ve Thomas K. Schippers, (Haz.) 2003, *Educational Histories of European Social Anthropology*, New York: Berghahn Books.

Durakbaşa, Ayşe ve Aynur İlyasoğlu, 2001, "Formation of Gender Identities in Republican Turkey and Women's Narratives as Transmitters of 'Herstory' of Modernization", *Journal of Social History* (35/1), s. 195-203.

Durakbaşa, Ayşe, 1995, "Feminist Tarih Yazımı Üzerine Notlar", *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, (Haz.) Serpil Çakır ve Necla Akgökçe İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 217-221.

Durakbaşa, Ayşe, 1997, "Klasik Teoriler Feminizmle Karşılaşıyor: Comte'un Pozitivizmin İlmihali Kitabı Üzerine Feminist Okuma Denemesi", *Toplum ve Bilim* (75), s. 134-144.

Durakbaşa, Ayşe, 2000, *Halide Edip: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul, İletişim.

Ecevit, Yıldız ve Filiz Kardam, 2002, "1990'ların sonunda bir kadın iletişim kuruluşu. Uçan Süpürge", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Güral, İstanbul, İletişim, s. 87–108.

Ecevit, Yıldız, 2002, "Yerel Yönetimler ve Kadın Örgütleri İlişkisine Eleştirel Bir Yaklaşım", A. Bora ve Asena Güral (Der.), *90'larda Türkiye'de Feminizm*. İstanbul, İletişim, s. 227–58.

Ecevit, Yıldız, 1986, *Gender and Wage Work: A Case Study of Turkish Women in Manufacturing Industry*, Kent University: Basılmamış Doktora Tezi.

Ecevit, Yıldız. 1996, "Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Durum, Sorunlar ve Gelecek", *Akademik Yaşamda Kadın: Türk ve Alman Üniversitelerinde Kadın Kariyerlerinin Karşılaştırılması*. Hasan Coşkun (Haz.) Ankara, Türk Alman Kültür İşleri Kurulu, s. 319-336.
Erdentuğ, Nermin, 1956, *Hal Köyünün Etnolojik Tetkiki*, Ankara, AÜDTCF.
Erdentuğ, Nermin, 1959, *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki*, Ankara, AÜDTCF.
Eroğlu-Üstün, Nilgün ve ark., 2002, "1990 sonrası Antalya kadın hareketi tarihi", *90'larda Türkiye'de feminizm içinde*, (Haz.) A. Bora ve A. Güral, İstanbul, İletişim, s. 217–37.
Erol, Sibel, 1992, "Feminism in Turkey", *New Perspectives on Turkey* (8), s. 109–120.
Errington, Frederick Karl ve Deborah B. Gewertz [1994] 1987, *Cultural Alternatives and a Feminist Anthropology: An Analysis of Culturally Constructed Gender Interests in Papua New Guinea*, Cambridge: Cambridge University Press.
Ertem, Gönül, 1999, "Off the Feminist Platform in Turkey: Cherkess Gender Relations", *Feminist Fields: Ethnographic Insights*, Rae Bridgman, Sally Cole ve H. Howard Bobiwash (Der.) Ontario, Broadview Press, s. 173-195.
Evens, T.M.S. ve Don Handelman, (Haz.) 2006, *The Manchester School: Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, New York: Berghahn Books.
Fox, Jennifer, 1987, "The Creator Gods: Romantic Nationalism and the En-Genderment of Women in Folklore", *Journal of American Folklore* (100/ 398), s. 563-572.
Gacs, Ute Aisha Khan, Jerrie McIntyre ve Ruth Weinberg (Haz.) 1988, *Women Anthropologists: A Biographical Dictionary*, New York: Greenwood Press.
Gal, Susan, 1991, "Between Speech and Silence: the Problematics of Reseach on Language and Gender", *Gender at the Crossroads of Knowledge*, Micaela di Leonoardo (Der.) Berkeley: California University Press, s. 175-203.
Galt, Anthony, 1985, "Does the Mediterraneanist Dilemma Have Straw Horns?", *American Ethnologist* (12), s. 369-371.
Gambetti, Zeynep, 2006, "The search for a new ground: Interview with Zeynep Gambetti", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°5 , No. 5 Power, ideology, knowledge - deconstructing Kurdish Studies, *http://www.ejts.org/document784.html*
Geller, Pamela L. ve Miranda K. Stockett, 2006, "Introduction: Feminist Anthropology: Perspectives on Our Past, Present, and Future", *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future* içinde, (Haz.) Pamela L. Geller ve Miranda K. Stockett, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 1-19.
Geller, Pamela L. ve Miranda K. Stockett (Haz.) 2006, *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Gilmore, David, 1982. "Anthropology of the Mediterranean Area", *Annual Review of Anthropology* (11), s. 175-205.
Gordon, Deborah A., 1993a, "Worlds of consequences: feminist ethnography as social action", *Critique of Anthropology* 13/4, s. 429-443.
Gordon, Deborah, 1993b, "The Unhappy Relationship of Feminism and Postmodernism in Anthropology", *Anthropological Quarterly* (66/3), s. 109-117.
Gökalp, Altan, 1980, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, C. 6, Paris: Recherches sur la Haute Asie.
Gökalp, Altan, 1989, "*Alevism nomade. Des communautés de statut à l'identité communautaire*", içinde *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, ed. Peter A. Andrews. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, s. 524-537.
Gökalp, Altan, 1990, "Religion et traditions populaires en Turquie", içinde, *Le monothéisme. Mythes et traditions*, ed. André Akoun, Paris: Mythes et croyance du monde entier 2, s. 400-413.
Gupta, Akhil ve James Ferguson, 1997, "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology", *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Fi-*

eld Science içinde, (Haz.) Akhil Gupta ve James Ferguson. Berkeley: University of California Press, s. 1-46.

Gürsoy Tezcan, Akile, 1992, "Infant Mortality: A Turkish Puzzle", *Health Transition Review* (2:2), s. 131-149.

Gürsoy, Akile, 1980, *Ankara Kentinde Bir Grup İşçi Kadının Kentlileşme ve Çalışma Sorunları*, Hacettepe Üniversitesi: Basılmamış Doktora Tezi.

Gürsoy, Akile, 1996, "Abortion in Turkey: A Matter of State, Family, or Individual Decison", *Social Science and Medicine* (42: 4), s. 531-542.

Harding, Sandra ve Hintikka, Merrill (Haz.) 1983, *Discovering Reality: Feminist Perspectives in Epistemology, Metaphysics, Methodology and Philosophy of Science*. Dordecht: D. Reidel.

Harding, Sandra, (Haz.) 1987b, *Feminism and Methodology*, Bloomington: Indiana University Press.

Harding, Sandra, 1986, *The Science Question in Feminism*, Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra, 1987a, "Is there a Feminist Method?" *Feminism and Methodology* içinde, Sandra Harding (ed.), Bloomington: Indiana University Press, s. 1-14.

Harding, Sandra, 1991, *Whose Science? Whose Knowledge?* Ithaca: Cornell University Press.

Harding, Sandra, 1993, "Rethinking Standpoint Epistemology: What is Strong Epistemology?" *Feminist Epistemologies* içinde, Linda Alcoff ve Elizabeth Potter (ed.), New York: Rouledge, s. 49-82.

Harding, Sandra, 2004, ed. *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, New York: Routledge.

Herzfeld, Michael, 1984, "The Horns of the Mediterraneanist's Dilemma", *American Ethnologist* (11), s. 439-454.

Herzfeld, Michael, 1985, "Of Horns and History: The Mediterraneanist Dilemma Again", *American Ethnologist* (12), s. 778-780.

Herzfeld, Michael, 1987, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.

hooks, bell, 2002, (Çev. Ece Aydın, Berna Kurt, Şirin Özgün, Aysel Yıldırım), *Feminizm Herkes İçindir*, İstanbul, Çitlembik.

Hymes, Dell, (Haz.) 2002, *Reinventing Anthropology*, Ann Arbor: University of Michigan Press.

Işık, S. Nazik, 2002, "1990'larda Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Güral. İstanbul, İletişim, s. 41-72.

İlyasoğlu, Aynur ve Necla Akgökçe (Haz.) 2001, *Yerli Bir Feminizme Doğru*, İstanbul, Sel Yayıncılık.

İlyasoğlu, Aynur, 1994, *Örtülü Kimlik*, İstanbul, Metis.

İlyasoğlu, Aynur, 1995, "Toplumsal Mesafe, Kadınlar ve Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları", *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde (Haz.) Serpil Çakır ve Necla Akgökçe, İstanbul, Sel Yayınları, s. 213-216.

İlyasoğlu, Aynur, 1996, "Türkiye'de Kadın Tarihinin Araştırılmasında Yöntem Sorunları ve Sözlü Tarih Yöntemi", *İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri* içinde. (Haz.) Kuvvet Lordoğlu, İstanbul, Kavram, s. 317-331.

İlyasoğlu, Aynur, 2001, "Kadınların Yaşam Tarihi Anlatılarına Kadın Çalışmaları Alanından Bir Bakış", *Yerli Bir Feminizme Doğru* içinde, (Haz.) Aynur İlyasoğlu ve Necla Akgökçe İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 15-37.

İnan, Afet, 1962, *The Emancipation of the Turkish Woman*, Paris: UNESCO.

Kadıoğlu, Ayşe, 2005, "Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic Non-Governmental Organizations", *The Muslim World* (95/1), s. 23-41.

Kandiyoti, Deniz, 1989, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?"

Women-Nation-State içinde. (Der.), Floya Anthias ve Nira Yuval Davis, New York: St. Martin's Press, s. 126-150.

Kandiyoti, Deniz, 1991, *Women, Islam, and the State*, Philadelphia: Temple University Press.

Kandiyoti, Deniz, 1996, "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies", *Gendering the Middle East* içinde, (Haz.) Deniz Kandiyoti. New York: Syracuse University Press, s. 1-27.

Kansu, Şevket Aziz, 1940, *Türk Antropoloji Enstitüsü Tarihçesi*, İstanbul, Maarif Matbaası.

Kıray, Mübeccel, 1964, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, Ankara, DPT.

Kırca Schroeder, Süheyla, 2007, *Popüler Feminizm: Türkiye ve Britanya'da Kadın Dergileri*. İstanbul, Bağlam.

Koçali, Filiz, 2002, "Kadınlara Mahsus Gazete: Pazartesi", *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul, İletişim, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Günal, İstanbul, İletişim, s. 73-85.

Kovanlıkaya, Çağayan, 2001, "Erkek Parlementonun Kadın Siyasetçileri", *Yerli Bir Feminizme Doğru* içinde, (Haz.) İlyasoğlu, Aynur ve Necla Akgökçe İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 423-453.

Kümbetoğlu, Belkıs ve Hande Birkalan-Gedik (Haz.) 2005a, *Gelenekten Geleceğe Antropoloji*, İstanbul, Epsilon.

Kümbetoğlu, Belkıs ve Hande Birkalan-Gedik, 2005b, "Gelenekten Geleceğe Antropoloji: Değişen Konular, Bakış Açıları ve Yaklaşımlar", (Haz.) Belkıs Kümbetoğlu ve Hande Birkalan-Gedik), *Gelenekten Geleceğe Antropoloji*, İstanbul, Epsilon, s. 17-33.

Kümbetoğlu, Belkıs, 1995, "Gizli İşçiler: Kadınlar ve bir Alan Araştırması", *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem* içinde, Serpil Çakır ve Necla Akgökçe (Der.), İstanbul, Sel Yayıncılık, s. 230-238.

Kümbetoğlu, Belkıs, 1996, "Antropolojik Alan Araştırması ve Sorunları", *İnsan, Toplum, Bilim: 4. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri* içinde, (Haz.) Kuvvet Lordoğlu, İstanbul, Kavram, s. 41-254.

Kümbetoğlu, Belkıs, 2002, "Kadınlara İlişkin Projeler", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Güral, İstanbul, İletişim, s. 159–81.

Lamphere, Louise, 2006, "Foreword: Taking Stock-The Transformation of Feminist Theorizing in Anthropology", *Feminist Anthropology: Past, Present, and Future*, içinde, (Haz.) Pamela L. Geller ve Miranda K. Stockett. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. xi-xvi.

Lamphere, Louise, Helena Ragoné, Patricia Zavella, (Haz.) 1997, Situated Lives: Gender and Culture in Everyday Life. New York: Routledge.

Lawless, Elaine, 1993, *Holy Women/Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lewin, Ellen ve William L. Leap, (Haz.) 2002, *Out in Theory: the Emergence of Lesbian and Gay Anthropology*, Urbana: University of Illinois Press, c2002.

Lewin, Ellen, (Haz.) 2006, *Feminist Anthropology: A Reader*, Oxford: Blackwell.

Lutz, Catherine ve Abu-Lughod, Lila, (Haz.) 1990, *Language and the Politics of Emotion*, New York: Cambridge University Press.

Lutz, Catherine, 1990, "Engendered emotion: gender, power, and rhetoric of emotional control in American dicsourse", *Language and the Politics of Emotion* içinde, (Haz.) Catherine Lutz ve Lila Abu-Lughod, New York: Cambridge University Press, s. 69-91.

Lutz, Catherine, 1995, "The gender of theory", *Women Writing Culture*, (Haz.) Ruth Behar ve Deborah A. Gordon, Berkeley: California University Press, s. 249-266.

Macia-Lees, Frances Patricia Sharpe ve Colleen Ballerino Cohen, 1989, "The Post-modernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15/1, s. 7-37.

Magnarella, Paul ve Orhan Türkdoğan, 1976, "The Development of Turkish Social Anthropology", *Current Anthropology*, (17/2), s. 263-274.

Maksudyan, Nazan, 2005, *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi*, İstanbul, İletişim.
Marcus, George ve Michael M. J. Fischer, 1986, "Crisis of Representation in the Human Sciences", in *Anthropology as Cultural Critique* içinde, (Haz.) George Marcus ve Michael M. J. Fischer, Ed. Chicago: University of Chicago Press, s. 7-16.
Martin M. Kay ve Barbara Voorhies, 1975, *The Female of the Species*, New York: Columbia University Press.
Mary Roberts ve Deniz Kandiyoti, 1998, "Transsexuals and the Urban Landscape in İstanbul", *Middle East Report* (206), s. 20-25.
Maynard, Mary ve June Purvis, (Haz.) 1994, *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective*, London: Taylor & Francis.
McCarl Nielsen, Joyce, 1990, *Feminist Research Methods: Exemplary Readings in the Social Sciences*, Boulder: Westview Press.
McClaurin, Irma, (Haz.) 2001, *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis, and Poetics*, New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press.
Measor, Lynda, 1985, "Interviewing: A Strategy in Qualitative Research", (Haz.) Robert Burgess. *Strategies of Educational Research: Qualitative Methods* içinde, Lewes, Sussex: Falmer Press, s. 5-77.
Mélikoff, Irène, 1992, *Sur les traces du soufisme turc, Recherches sur L'ıslam populaire en Anatolie*, İstanbul, Analecta Isisiana.
Mélikoff, Iréné, 1993, *Uyur İdik Uyardılar* (Çev.), Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınevi.
Messerschmidt, Donald A. (Haz.) 1981, *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's own Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
Mies, Maria, 1991, "Women's Research or Feminist Research? The Debate Surrounding Feminist Science and Methodology", *Beyond Methodology: Feminist Scholarship as Lived Research* içinde, (Haz.) M.M. Fonow ve J.A. Cook, Bloomington: Indiana University Press, s. 60-84.
Mojab, Shahrzad, 1997, "Crossing the Boundaries of Nationalism, the Struggle for a Kurdish Women's Studies Network", *Canadian Woman Studies/ Les Cahier de la Femme* (17/2), s. 68- 72.
Mojab, Shahrzad, 2005a, *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar* (Çev. Fahriye Adsay, Sema Kılıç, Ekin Uşaklı), İstanbul, Avesta.
Mojab, Shahrzad, 2005b, "Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları", içinde Devletsiz Ulusun Kadınları, Ed., Shahrazad Mojab, s. 13-40.
Montoya, Rosario, Lessie Jo Frazier ve Janise Hurtig (Haz.) 2002, *Gender's Place: Feminist Anthropologies of Latin America*, New York: Palgrave MacMillan.
Moore, Henrietta, 1988a, *Feminism and Anthropology*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
Moore, Henrietta, 1988b, "Feminism and Anthropology: The Story of a Relationship", *Feminism and Anthropology* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, s. 1-11.
Moore, Henrietta, 1993, "The Differences within and Differences Between", *Gendered Anthropology* içinde, (Haz.) Teresa del Valle, New York: Routledge, s. 193-219.
N. Eroğlu-Üstün ve ark., 2002, "1990 Sonrası Antalya Kadın Hareketi Tarihi", *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Güral, İstanbul, İletişim, s. 217-237.
Nader, Laura, 2002 [1969], "Up the anthropologist—Perspectives Gained from Studying up", *Reinventing Anthropology* içinde, (Haz.) Dell Hymes, Ann Arbor, University of Michigan Press, s. 284-311.
Neyzi, Leyla, 2002, "Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey", *Comparative Studies in Society and History* (44), s. 137-158.
Neyzi, Leyla. 2002, "Embodied elders: Space and Subjectivity in the Music of Metin-Kemal Kahraman", *Middle Eastern Studies* (38/1), s. 89-109.

Neyzi, Leyla, 2004, "Fragmented in Space: The Oral History Narrative of an Arab-Christian from Antioch Turkey", *Global Networks* (4), s. 285-297.
Oakley, Ann. 1981, "Interviewing Women: a Contradiction in Term, *Doing Feminist Research* içinde, (Haz.) Helen Roberts, Londra: Routledge & Kegan Paul, s. 30-61.
Onaran İncirlioğlu, Emine, 1998, "Images of Village Women in Turkey: Models and Anomalies", *Deconstructing Images of the Turkish Woman* içinde, (Haz.) Zehra Arat, New York: Palgrave, s. 199-223.
Özbay, Ferhunde, (Haz.) 1990b, *Women, Family, and Social Change in Turkey*, Bangkok: UNESCO.
Özbay, Ferhunde, 1990a, "Introduction", *Women, Family, and Social Change in Turkey* içinde, (Haz.) Ferhunde Özbay, Bangkok: UNESCO, s. 1-12.
Özbay, Ferhunde, 1999, "Gendered Space: A New Look at Turkish Modernization", Gender and History (11/3), s. 555-568.
Özbudun, Sibel ve Balkı Şafak, 2005, (Haz.) *Antropoloji / Kuramlar Kuramcılar Antropoloji Kuramlarına Bakış*, Ankara: Dip Not Yayınları.
Özbudun, Sibel, 1994, *Türkiye'de Kadın Olmak*, İstanbul.
Özmen, Abdurrahim, 2000, "Ötekini Anlamanın Bilimi: Türkiye Antropolojisinin Sorunları", *Folklor Edebiyat* (22), s. 125-134.
Öztürkmen, Arzu, 2005, "Rethinking Regionalism: Memory of Change in a Turkish Black Sea Town", *East European Quarterly* (39/1), s. 47-62.
Özyeğin, Gül. 2005, *Başkalarının Kiri: Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*, İstanbul, İletişim.
Parezo, Nancy J. 1993, *Hidden Scholars: Women Anthropologists and the Native American Southwest*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
Peirano, Mariza G. S. 1998, "When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline", *Annual Review of Anthropology* (27), s. 105-128.
Pina-Cabral, João De, 1989, "The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View", *Current Anthropology* (30/3), s. 399-406.
Rapp Rayna ve Ellen Ross, 1981, "Sex and Society: A Research Note from Social History and Anthropology", *Comparative Studies in* Society *and History* (23/1), s. 51-72.
Rapp Rayna, (Haz.) 1975, *Toward an Anthopology of Women*, New York: Monthly Review Press.
Reinharz, Shulamit, 1992, *Feminist Methods in Social Research*. New York: Oxford University Press.
Ribbens, Jane, 1989, "Interviewing - An 'Unnatural Situation'?" *Women's Studies International Forum*, (12), s. 579-592.
Ribeiro, Gustavo Lins ve Arturo Escobar, 2006, *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford: Berg,
Rieker, Martina, Lila Abu-Lughod ve Judith E. Tucker, 2007, *Pioneering Feminist Anthropology in Egypt: Selected Writings from Cynthia Nelson*, Cairo: American University in Cairo Press.
Rosaldo Michelle ve Louise Lamphere, (Haz.) 1974, *Women, Culture and Society*, California: Stanford University Press.
Saktanber, Ayşe, 1995 [1990], "Türkiye'de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakâr Anne", *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde, İstanbul, İletişim, s. 211-232.
Sancar, Serpil, 2001, "Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum", *Toplum ve Bilim* (90), s. 22-41.
Sancar, Serpil, 2004. "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", *Doğu Batı: İdeolojiler II*, s. 29-43.
Sancar, Serpil, 2006, "Sosyal Bilimlere Toplumsal Cinsiyet Farkındalığı ile Bakmak", *İktisat Dergisi* (469), s. 87-88.

Sancar, Serpil, 2009, "After Two Decades of Movement: Consiredaritons on Successes and Failures of Feminism in Turkey", 1st Euroepan Conference on Politics and Gender, 21-23 Ocak, Belfast – İrlanda'da sunulan bildiri, www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/sancar.pdf (Siteye giriş tarihi 10 Şubat 2009).

Scott, Joan, 1988, "Gender as a Useful Category of Historical Analysis", *Gender and the Politics of History* içinde, (Haz.) Joan Scott. Columbia University Press, s. 28-50.

Shankland, David, 1998, "Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement", içinde Olsson, Tord, Elisabeth Özdalga and Catharina Raudvere, *Alevi Identity*, İstanbul, Swedish Research Institute in İstanbul, s. 15-22.

Shields, Vickie Rutledge ve Brenda Dervin, 1993, "Sense-Making in Feminist Social Science Research: A Call to Enlarge the Methodological Options of Feminist Studies", *Women's Studies International Forum* (16), s. 65-81.

Sirman, Nükhet, 1988, "Friend or Foe? Forging Alliances with Other Women in a Village of Western Turkey", *Women in Modern Turkish Society: A Reader*, (Haz.) Şirin Tekeli, New York: Zed Books.

Sirman, Nükhet, 1989, "Feminism in Turkey: a Short history", *New Perspectives on Turkey* (3/1), s. 1-34.

Sirman, Nükhet, 1990, "State, Village and Gender in Western Turkey", *Turkish State, Turkish Society* içinde, (Haz.) Andrew Finkel ve Nükhet Sirman, Londra: Routldege, s. 21-52.

Sirman, Nükhet, 1996, "From Economic Integration to Cultural strategies of Power: The Study of Rural Change in Turkey", *New Perspectives on Turkey* (14), s. 115-126.

Sirman, Nükhet, 2001, "Sosyal Bilimlerde Gelişmecilik ve Köy Çalışmaları", *Toplum ve Bilim* (88), s. 251-254.

Sirman, Nükhet, 1988, *Family farms and peasants: the place of households in cotton production in an Aegean village*, University London: Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Skeggs, Beverly, (Haz.) 1995b, *Feminist Cultural Theory, Process, and Production*, New York: Manchester University Press.

Skeggs, Beverly, 1994, "Situating the Production of Feminist Ethnography", *Researching Women's Lives from a Feminist Perspective* içinde, (Haz.) M. Maynard ve J. Purvis. Londra: Taylor & Francis, s. 72-92.

Skeggs, Beverly, 1995a, "Theorizing, Ethics, and Representation in Feminist Ethnography", *Feminist Cultural Theory, Process, and Production*, (Haz.) Beverley Skeggs. New York: Manchester University Press, s. 190-206.

Stacey, Judith, 1988, "Can There be a feminist ethnography? *Women's Studies International Forum* (1), s. 21-27.

Stanley, Liz ve Sue Wise, 1990, "Method, methodology and epistemology in feminist research processes, *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology* içinde, (Haz.) Liz Stanley, Londra: Routledge, s. 20-60.

Stanley, Liz ve Sue Wise, 1979, "Feminist Research, Feminist Consciousness and Experiences of Sexism", *Women's Studies International Quarterly* (2), s. 359-374.

Stanley, Liz ve Sue Wise, 1983, "Back into the Personal" or: Our Attempt to Construct "Feminist Research", *Theories of Women's Studies* içinde, (Haz.) G. Bowles and R.D. Klein, Boston: Routledge and Kegan Paul, s. 192-209.

Stanley, Liz, (Haz.) 1990, *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*. Londra: Routledge.

Strathern, Marilyn, 1987a, "An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology", *Signs* (12/2), s. 276-292.

Strathern, Marilyn, 1987b, "Out of Context: the Persuasive Fictions of Feminist Anthropology, *Current Anthropology* (28/3), s. 251-281.

Tekeli, Şirin, (Haz.) 1995 [1990], *1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, İstanbul, İletişim.
Tekeli, Şirin, 1983 [1988], "'Yeni Feminizm'e Yakıştırılan 'Erkek Düşmanlığı' Üzerine", *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*, İstanbul, Alan Yayıncılık, s. 115-120.
Tekeli, Şirin, 1985 [1988], "Türkiye'de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine", *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*, İstanbul, Alan Yayıncılık, s. 307-325.
Tekeli, Şirin, 1986, "Emergence of the New Feminist Movements in Turkey", *The New Women's Movements* içinde, (Haz.) Drude Dahlerup. Beverly Hills: Sage, s. 179-199.
Tekeli, Şirin, 1988a, *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*, İstanbul, Alan Yayıncılık.
Tekeli, Şirin, 1988b, "Kadınlar ve Sosyal Bilimler", *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*, İstanbul, Alan Yayıncılık, s. 387-398.
Tezcan, Mahmut, 1998, *Kültürel Antropoloji Açısından Başlık Parası Geleneği*, Ankara: Kültür Bakanlığı.
Tezcan, Mahmut, 2000, *Türk Ailesi Antropolojisi*, Ankara: İmge Yayınları.
Timisi, Nilüfer ve Meltem Ağdur Gevrek, 2002, *90'larda Türkiye'de Feminizm* içinde, (Haz.) Aksu Bora ve Asena Günal, İstanbul, İletişim, s. 13-39.
Visweswaran, Kamala, 1988, "Defining Feminist Ethnography", *Inscriptions: Feminism and the Critique of Colonial Discourse* (3/4), s. 26-44.
Visweswaran, Kamala, 1997, "Histories of Feminist Ethnography", *Annual Review of Anthropology* (26), s. 591-621.
Vorhoff, Karin, 1998, "Let's Reclaim Our History and Culture!": Imagining Alevi Community in Contemporary Turkey", *Die Welt des Islams New Series* (38/2), s. 220-252.
Vorhoff, Karin, 1999, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevi Kimliği* içinde, ed. T. Olsson et. al., tr. Bilge Kurt Torun and Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 32-66.
Wedel, Heidi, 2001, *Siyaset ve Cinsiyet: İstanbul Gecekondularında Kadınların Siyasal Katılımı*, İstanbul, Metis.
Wedel, Heidi, 2005, "İstanbul'a Göç Eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Majinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun Yerel Siyasete Katılımının İmkanları", içinde Shahrazad Mojab, *Devletsiz Ulusun Kadınları*, s. 155-182.
White, Jenny, 2003, "State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman", *NWSA Journal* (15/3), s. 145-159.
Yalçın-Heckman ve Pauline Van Gelder, 2000, "90'larda Türkiye'de Siyasal Söylemin Dönüşümü Çerçevesinde Kürt Kadınları İmajı: Bazı Eleştirel Değerlendirmeler", *Vatan, Millet, Kadınlar* içinde, (Haz.) Ayşe Gül Altmay, İstanbul, İletişim, s. 325-355.
Yalçın-Heckmann, Lale, 1990, "Kurdish Tribal Organization and Local Political Processes" *Turkish State, Turkish Society* içinde, (Haz.) Nükhet Sirman ve Andrew Finkel, s. 289-310.
Yalçın-Heckmann, Lale, 1991, *Tribe and Kinship Among the Kurds* (Frankfurt: Peter Lang Publishers.
Yasa, İbrahim, 1966, *Ankara'da Gecekondu Aileleri*, Ankara, Akın Matbaacılık.
Yasa, İbrahim, 1955, *Hasanoğlan Köyünün İçtimai-İktisadi Yapısı*, Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü.
Yeğen, Mesut, 1999, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul, İletişim.
Yuval Davis, Nira, 1997, *Gender and Nation*, Londra: Sage.

Notlar

1 Burada yayımlanan makale çeşitli toplantılarda ve konferanslarda sunulan farklı metinlerin biraraya getirilmesiyle oluştu. İlk kez, Van'da Kültürel Çalışmalar Konferansı'nda, organize ettiğim ve yönettiğim panelde 2003 yılında "Türkiye'de Feminist Antropoloji Yeri ve Zamanı" başlığıyla sunuldu. Bizler panel başlığını feminist diyalogların ve köprülerin eksikliğini vurgulamak adına, "1990'lar Sonrasında Türkiye Kültürel Çalışmalarında Feminist Mono-Diyaloglar" olarak önermiştik, ama düzenleyiciler bizlere danışmadan "Kültürel Çalışmalar, Sosyoloji ve Antropolojide Kesişen Yeni Yöntem ve Sorunsal Arayışları" olarak değiştirdiler. Bu panelde farklı disipliner çıkış noktalarından haraketle genelde 1980 sonrasında, ama özellikle 1990'lı yıllarda ivme kazanan feminist açılımları ortak bir şemsiye altında incelemeyi hedefliyorduk. Panelde sunumlarıyla oturumu zenginleştiren Nazan Haydari, Müge İplikçi ve Ümran Kartal'a teşekkür ederim. Ayrıca, panelimize gelerek her zamanki sevecenliği ve nezaketi ile büyük katkılar sunan Prof. Dr. Yıldız Ecevit'e teşekkür ederim. 2004 yılında Yeditepe Üniversitesi'nde "Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Teori, Yöntem ve Uygulama" başlığıyla düzenlediğimiz paneli Prof. Dr. Yıldız Ecevit yönetti. Panele Prof. Dr. Yıldız Ecevit, Doç. Dr. (şimdi, Prof. Dr.) Belkıs Kümbetoğlu, Prof. Dr. Ayşe Durakbaşa, Yrd. Doç. (şimdi Doç. Dr.) Serpil Çakır ve Yard. Doç. (şimdi Doç. Dr.) Hande Birkalan (Gedik) katıldı. Böyle bir toplantıyı düzenleme fikri, panelistlerle daha önceden kurulmuş olan diyaloglar aracılığıyla Türkiye'de yapılmakta olan kadın çalışmalarını ve akademi içindeki ve dışındaki feminizmleri irdelediğimizde oluşan ortak kaygılar, düşünceler, öneriler çerçevesinde şekillenmişti. Bu makalenin bir başka şekli de, ODTÜ Toplumsal Cinsiyet seminerinde 2005 yılında "Feminist Antropoloji" başlığıyla sunuldu. Prof. Dr. Mehmet Ecevit ve Prof. Dr. Yıldız Ecevit'e davetleri için teşekkür etmek isterim. Feminist antropoloji ve kadın kültürü çalışmalarını odak alan bir bildirim de Ege Üniversitesi Kadın Araştırmaları Bölümü'nün 2006 yılında düzenlediği *Women and/in Culture* adlı konferansta "Feminist Anthropology" başlığıyla İngilizce olarak sunuldu. Konferansı organize eden Prof. Dr. Günseli İşçi ve Doç. Dr. Dilek Direnç'e teşekkür ederim. Buraya alınan hali ile metin, üzerinde çalışmakta olduğum kitap metninden oluşturulmuştur; eksiklikler ve hatalar ise tamamen bana aittir.

2 Burada beni özellikle heyecanlandıran sosyal bilimci iki feminist bilim kadının feminist kuram gerekliliği konusunda yazdıklarına dikkat çekmek isterim: Şirin Tekeli, 1988b. "Kadınlar ve Sosyal Bilimler," *Kadınlar İçin: Yazılar (1977-1987)*. İstanbul: Alan Yayıncılık, s.: 387-398. Yıldız Ecevit, 1996. "Türkiye'de Kadın Çalışmaları: Durum, Sorunlar ve Gelecek," *Akademik Yaşamda Kadın: Türk ve Alman Üniversitelerinde Kadın Kariyerlerinin Karşılaştırılması*. Hasan Coşkun (Haz.). Ankara: Türk Alman Kültür İşleri Kurulu, s: 319-336.

3 Burada "çeşitlenme" sözcüğünü önemli buluyorum. Nasıl ki tek bir antropolojik kuram ya da pratikten bahsedemiyorsak, tek bir "feminist antropoloji"den de bahsedemeyiz. Çeşitlenmelerin antropoloji içindeki uygulama alanlarına örnek olarak ise en başta "çok siteli etnografya, tarihe yapılan vurgunun artması ve kültürlerin biricikliğinin (kültürel görecelik durumu değil) tanınmasıdır.

4 Queer sözcüğünün disipliner kullanımı açısından Türkçede tam oturmuş bir karşılığı yok. İngilizce-Türkçe sözlüklerde, daha çok "acayip", "garip", "homoseksüel", "sahte", "tuhaf", "yadırganan" gibi farklı anlamlar karşılığında kullanılıyor. Türkçe metinlerde ise "queer" olarak bırakılıyor. "Normallik" kavramına tezat olarak ortaya çıkan "queer teori" normatiflik durumunu, heteroseksüellik durumunu; sosyalleşme ve cinsel kimliğin etkilerini sorguluyor. Argoda ise queer karşılığı olarak "o biçim", "ibne" ve "puşt" gibi terimler de üretilmiştir. Türkçede henüz tam bir karşılığı oluşturulamayan bu terimi şimdilik "farklı olan" ya da "normatif olmayan" anlamında ve İngilizcede yazıldığı şekliyle kullanıyorum.

5 Bu bölümde, kadın hareketi, kadın aktivist hareket, kadın yayıncılık, kadın çalışmalarının oluşumu vs. bağlamlarında ele aldığım bölümün tamamını yer sıkıntısı nedeniyle buraya

alamıyorum. Ancak, ilk etapta kaynakçadaki şu makaleler önerilebilir: Nükhet Sirman, 1989, "Feminism in Turkey: a Short History," *New Perspectives on Turkey* (3/1): 1-34; Fatmagül Berktay, (Haz.) 1992, "Türkiye'de Kadın Araştırmaları 1980-1990," *Kadınların Belleği* içinde. Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı. İstanbul: Metis, s: 131-136; Fatmagül Berktay, 1994. 18-27. Fatmagül Berktay, 1994. "Türkiye'de Kadın Hareketi: Tarihsel bir Deneyim," *Kadın Hareketinin Kurumsallaşması: Fırsatlar ve Rizikolar* içinde. (Çev.) Meral Akkent. İstanbul: Metis, s: 18-27; Fatmagül Berktay, 2003. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Feminizm," *Tarihin Cinsiyeti* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, s: 88-111; Sibel Erol, 1992. "Feminism in Turkey," *New Perspectives on Turkey* (8): 109–120; Yeşim Arat, 1992 [1995]. "1980'ler Türkiyesinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı," Türkiye'de Kadın Olgusu içinde. (Haz.). Necla Arat. İstanbul: Say, s: 75-95; Deniz Kandiyoti, 1996. "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies," *Gendering the Middle East* içinde. (Haz.) Deniz Kandiyoti. New York: Syracuse University Press, s: 1-27; Sancar, Serpil, 2009. "After Two Decades of Movement: Consiredaritons on Successes and Failures of Feminism in Turkey," 1st Euroepan Conference on Politics and Gender'da sunulan bildiri. 21-23 Ocak, Belfast – İrlanda. www.essex.ac.uk/ecpr/standinggroups/documents/sancar.pdf (Siteye giriş tarihi 10 Şubat 2009).

6 Burada "kadın" kavramının o dönemin söylemi içindeki yetersizliği açıktır. Bir yandan tekil olarak kurgulanan kadın kavramı, başka durumlarda çoğula dönüşmüş gibi gözükse de, tek bir "Türk kadını" kimliğinden bahsedilmektedir.

7 Ecevit burada "kadın araştırmaları", "kadın çalışmaları" ve "kadın incelemeleri" arasındaki farklılıklara gönderme yapmaktadır. Ecevit bu terimlerin hepsinin araştırma pratiği ve kuramsal olarak feminist kuramı kullanmadığı için "kadın çalışmaları" terimini kullanmanın daha doğru olduğunu belirtmektedir.

8 Burada "evde antropoloji" kavramını antropolojik bir değer yargısı ya da bunun eksikliğini belirtmek için kullanmıyorum. Burada dikkat çekmek istediğim nokta, uzağı ve egzotiği araştıran İngiliz ve Kuzey Amerika antropoloji geleneklerinin aksine, Türkiye'de antropoloji, klasik antropoloji söylemlerindeki "ben" ve "öteki" paradigmasının aksine Türkosantrik bir bakış açısı ile "kendi" olanı araştırmakla başlatılmıştır.

9 Hatta bu söylemlerin misöjinist olduğunu belirtilmiştir. Bkz. Kaynakçada Fox makalesi.

10 Globalleşme sürecinde, kuramlarla ve pratiklerle tanışmak daha farklı bir hal almıştır. Son yıllarda yurt dışında eğitim alan araştırmacıların sayısında artış vardır. Üniversitelerde deartısıyla, eksisiyle-batı odaklı disipliner formasyon verilmekte; sosyal bilimler kuramları ile Amerika'da yolları kesişmeyenler, çeviriler ya da özgün eserler ile Türkiye'de tanışmaktadırlar. Bu durumda "halfie kim" sorusunun sorulması daha da önem kazanmaktadır.

11 Onaran-İncirlioğlu argümanlarını bir tür "takipçi (*precursory*) etnografya" bağlamında şekillendirmektedir. Onaran İncirlioğlu araştımasını 1986 yılında, İngiliz antropolog Paul Stirling'in 1950'lerde ve 1960'larda araştırma yaptığı Kayseri yakınlarındaki Sakaltutan ve Elbaşı'da gerçekleştirmiştir.

Ondokuzuncu Yüzyıl Avrupası'nda Irkçılık ve Cinsiyetçilik*

İMGE ORANLI

Irkçılığın ve cinsiyetçiliğin birbirlerini kurdukları noktada bedene dair ürettikleri söylemleri analiz etmek onyıllardır feminist kuramın önemli sorunsallarından birini oluşturmakta. Bu makalede, günümüzde çokca tartışılan bu konuya Avrupa'nın sömürgeci döneminden örneklerle tarihsel bir arkaplan sunacak, ırkçılığın ve cinsiyetçiliğin biraradalığının ondokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda hangi figürler üzerinden işlediğini ve nasıl temsil edildiğini göstermeye çalışacağım. Bu tür bir tarihsel-kuramsal çerçeve kurmaktaki amacım, bu cinsiyetçi-ırkçı dinamiğin sınıfsal, etnik ya da dinsel farklılığın ayrımcılığa dönüştüğü her noktada ortaya çıktığını vurgulayarak bunun bir iktidar kurma mekanizması olarak sömürge Avrupası'nm coğrafi ve tarihsel sınırlarını aştığını vurgulamaktır. Çünkü böylesi bir yaklaşım Türkiye'de feminist hareketin özellikle 90'larda Kürt kadın hareketinin eleştirileriyle birlikte tartışmaya başladığı cinsiyetçi ve ırkçı pratiklerin iç içeliğine dair örnekleri analiz edebilmemizi kolaylaştıracaktır.

Viktoryen dönemde cinsellik ve anti-semitizm: Karındeşen Jack ve Fahişe

Foucault *Cinselliğin Tarihi*'nin ilk cildinde Viktoryen dönemin cinsellik söylemini tarihselliği içinde irdeler. Cinselliğin bastırılmasını örgütleyen söylemler Viktoryen dönemin en belirgin unsurlarından biri olarak onyedin-

* Bu makalenin ana fikri Sander Gilman'ın adı geçen iki farklı makalesinin feminist bir okuması sonucu geliştirilmiştir.

ci yüzyılın başından itibaren burjuvazinin ortaya çıkışıyla paralel olarak gelişmeye başlar. Böylelikle cinsellik burjuva toplumunun değerleri ve normları uyarınca tanımlanır, düzenlenir ve uygulanır. Burjuva toplumunun egemen kimliği Avrupalı beyaz orta-sınıf Hıristiyan erkeklerdir. Dolayısıyla bu egemen kimliğin kurduğu cinsel söylemin hedefi, beyaz orta-sınıf Hıristiyan kadınlar, alt-sınıflardan göçmenler ve Hıristiyan-olmayanlar (örneğin Yahudiler) ve beyaz-olmayanlar (örneğin Afrikalı köleler ya da hizmetçiler), yani egemen kimliğin dışında kalan herkestir.

Foucault, toplumsal alandaki baskıcı düzenlemelere karşın cinsellik söylemlerinin hızla artışına dikkati çekerek, "reçetelendirilmiş" cinsellik normlarının "söyleme teşvik" ettiğini iddia eder. Bu teşvikle çoğalan çeşit çeşit söylemler toplumu kontrol ve düzenleme mekanizmalarını sürekli yeniden kurarlar. Ortaçağda kurumsal olarak Kilise'nin tekelinde olan cinsellik söylemi, artık tıp, biyoloji, psikoloji, psikiyatri, demografi, etik, pedagoji gibi farklı söylem alanları tarafından üretilir. Değişik alanlarda üretilen ama birbiriyle uyumlu bu söylemler halkın cinsellikle ilgili "sağduyusunu" oluşturur. Bu sağduyuya göre cinsellik evlilikle sınırlandırılmış ve evlilik dışı her tür cinsel ilişki gayri meşru addedilmiştir.

Bu makalede özellikle "bilimsel" söylemin ırkçılığı ve cinsiyetçiliği nasıl bir arada kurduğunu Sander Gilman'ın bu konuda kaleme aldığı çalışmaları temel alarak aktarmaya çalışacağım.

Kadınların doğurganlığının yüceltildiği, kısırlığın anormallik kabul edildiği Viktoryen dönemde evli kadın kategorisi dışında kalan kadınlar "saf" ve "ahlaksız" ikiliğinde değerlendiriliyordu. "Saf" kadınlar her an için baştan çıkarılabilecek olanlar, "ahlaksız" kadınlar ise zaten baştan çıkarılmış olanlardı. Evliliğin dışında yaşanan cinsellik fahişelikle sonuçlanabiliyordu. Bu "ahlaksızlar" böylece baştan çıkarma işini kâra dönüştürmüşlerdi. "Saf" ve "ahlaksız" kadın ayrımının temelinde bir "kadın doğası" söylemi yatıyordu. Kadın, doğası gereği zayıf ve baştan çıkarılmaya karşı koyamayan bir mahluk olarak resmediliyordu. Kadının "doğası" hem "ruhunu" hem de "bedenini" etkiliyordu. Bu "doğa" tasvirinde bir taraftan ruh-beden ayrımı varsayılırken, diğer taraftan da aralarındaki doğrudan ilişki vurgulanıyordu. Böylece kadının saflığı ya da ahlaksızlığı doğrudan bedeni ile de ilişkilendiriliyordu. Örneğin fahişeliğin akıl sağlığını etkilediği düşünülüyordu. Ondokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın bilimsel söylemi, beden ile akıl arasında parallelik kuruyor, bedensel farklılığın aklın farklılığını temsil ettiğini ya da bedensel

deformasyonun aklı deforme edeceğini ileri sürüyordu, bunun tam tersi de geçerliydi. Sander Gilman makalesinde, ondokuzuncu yüzyılda fahişelik üzerine geniş ve ayrıntılı bilimsel bir literatür olduğuna dikkatimizi çekiyor. Fahişelerin cinsel organlarını fetişleştiren araştırmalar, "fahişenin fiziksel antropolojisi"ne dair incelemelerden oluşuyordu.[1] Fahişelik üzerine ondokuzuncu yüzyıl başında en çok okunan eser 1836'da Parent-Duchatelet tarafından yazılmıştı. Paris'te fahişelik üzerine araştırmalar yapan Parent-Duchatelet, fahişeleri ses yapıları, saç ve göz renkleri, fiziksel anomalileri, çocuk doğurma kabiliyetleri ve cinsel hastalıklarına göre sınıflandırıyordu. Fahişeliği "toplumun hastalığı" olarak gören Parent-Duchatelet, fahişelerin cinsel organlarında labial tümörlere rastlanma ihtimalinin yüksekliğinden bahsediyordu. Parent-Duchatelet fahişelerin cinsel organlarının yaptıkları iş uyarınca değiştiğini ileri süren Lamarckçı adaptasyon teorisine karşıydı.[2] Aynı zamanda fahişelerin cinsel organlarının "doğuştan" farklı olduğunu savunan ve fahişeliğin tam da bu farklılığın sonucu olarak ortaya çıktığını savunan bilim adamlarını da eleştiriyordu. Örneğin Pauline Tarnowsky fiziksel antropoloji, halk sağlığı ve patoloji alanında ondokuzuncu yüzyılın en önemli eserine imza atmış olan Rus bir bilim kadınıydı. Rus fahişelerinin bedensel özelliklerini inceleyen Tarnowsky, fahişelerin fizyonomisinin "ilkel" doğasına dikkat çekiyordu. Fahişelerin fizyonomisinin ve cinsel organlarının yaşla birlikte değiştiğini iddia ediyor, fahişelerin görünüşlerinin ve cinsel kimliklerinin kalıtımla belirlendiğini öne sürüyordu.[3] Bu örnekler üzerinden fahişelik mefhumunun nasıl "bilimsel" olarak ele alındığını, bu konuda istatistikler üretildiğini ve fahişelerin toplumdaki yeri, daha doğrusu yersizliğinin, bilimsel söylem tarafından nasıl üretildiğini görüyoruz .

Sander Gilman, "Viktorya Londrasında Irk ve Cinsiyet" adlı bir başka makalesinde ise edebiyat ve sanat eserlerinden örneklerle fahişe cinselliğinin cinsel hastalıklar ve özellikle frengi üzerinden temsilini ele almıştır. Bilimsel araştırmalarla fahişenin cinsel organlarının farklılığına yapılan vurgu ve fahişenin cinsel hastalıkların kaynağı olarak temsil edilmesi birbirini besleyen söylemlerdi. Gilman, Medusa figürü üzerinden kadın doğasının kötücül bir temsiline dikkat çeker. Medusa hem frenginin kaynağı olarak kadını, hem de frengiyi temsil eder. Elinde tuttuğu kafatası, hem hastalığın kaynağı olarak cinsel organını, hem de beklenen ölümü simgeler.[4] Böylelikle Medusa figürü ile kadının temsili tersine döner. Kadın, saf, temiz, kurban konumunda değil, baştan çıkaran, hastalık kaynağı, "femme fatale" olarak res-



medilir. Kadının bu "güçlü" temsili, onun kötücüllüğünden kaynaklanmaktaydı. Onsekizinci yüzyılın ortalarına kadar devam eden cadı avlarını hatırlarsak "kadının kötülüğü" Avrupa toplumlarına hiç de yabancı bir düşünce değildi.[5] Kadını zayıf, karaktersiz, baştan çıkmaya mahkûm; baştan çıktığında ise kendini satarak kazanç sağlayan, işini bilir ve hastalık saçan ikiliğinde resmeden Viktoryen dönemi söylemi, onu böylece hem kurban hem de suçlu olarak temsil ediyordu.

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Londra'nın alt sınıfları, göçmenleri ve fahişelerini barındıran Whitechapel, mevki olarak şehrin doğu ucunda ve şehir duvarlarının dışındaydı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda Whitechapel'da 1200 fahişenin ikamet ettiği ve 62 genelevin bulunduğu biliniyor. Yoksulluğun ve suç oranının oldukça yüksek olduğu bu bölgede 1888-1891 yılları arasında tamamına yakını fahişe olan on bir kadın öldürüldü. Bu on bir kadının beşinin Karındeşen Jack lakaplı kişi tarafından öldürüldüğü konusunda fikir birliği mevcut.

Gilman'ın makalesi, Karındeşen Jack figürü ile fahişe figürünün temsil edilme biçimleri arasındaki ilişkiye odaklanarak toplumsal cinsiyet ve ırkçılık arasındaki ilişkiyi irdeliyor. Tıpkı fahişeler gibi Karındeşen Jack'in de frengili olduğunu ileri sürenler, fahişeleri öldürmesini ona bulaştırdıkları frenginin intikamını almak olarak açıklayanlar vardı.[6] Bu dönemde fahişelerin katlinin bir tür "temizlik" olarak düşünüldüğünü söylemek mümkün. Fahişeler gerek cinsel hastalık kaynağı görüldükleri için gerekse toplumun ahlakını "bozdukları" için cezalarını çekmiş oluyorlardı.[7]

Cinayetlerin işlendiği Whitechapel'da Doğu Avrupalı Yahudi göçmen nüfusu yoğundu. Polis haberlerinde Karındeşen Jack, tipik bir Doğu Avrupa Yahudisi olarak çizilmişti. Sorguya çekilen 130 kişinin çoğunluğu bölgede ikamet eden Yahudilerdi. Göçmen ve işçi Doğu Avrupa Yahudileri, bir taraftan anti-semitist diğer taraftan da anti-proleter reflekslerin açık hedefiydiler. Karındeşen Jack'in işçi bir Yahudi olduğuna dair kanı öylesine benimsenmişti ki, Whitechapel'da 30 Eylül 1888'de mahallenin Yahudi sakinleri



neredeyse bir pogromla karşı karşıya kalmıştı.[8] Yahudi bir adamın Hıristiyan kadınları öldürebileceği en akla yatkın açıklamaydı. Zira, Karındeşen Jack'in öldürdüğü kadınların göğüslerini kesmesi, iç organlarını boşaltması onun davranışlarının arkasında bir tür sapkınlığın olduğuna işaret ediyordu. Bu sapkınlık Yahudi erkeklerin "farklı" cinselliği ile ilişkilendiriliyordu. Sünnet, Yahudi cinselliğini damgalayan ve onu fetişleştiren en belirgin etmendi.[9] Cinsel organın farklılığı, ayrıca cinsel hastalığa yatkınlık olarak da kabul ediliyordu. Gilman makalesinde, yirminci yüzyılın başlarında Yahudi cinselliğini ele alan bilimadamlarına değinmektedir. Aralarında Yahudiler de bulunan bu bilimadamları, Yahudilerin frengiye yatkın bir halk olup olmadığına dair istatistikleri değerlendiriyorlardı.[10]

Gilman, dönemin popüler medikal söylemiyle, ırkçılığı ve cinsiyetçiliği bir arada var eden söylemi anlamaya çalışır. Latince "similia similibus curantur" ifadesi, "benzer benzerin şifasıdır" anlamına gelir.[11] Yahudi erkeklerin cinselliği ile fahişelerin cinselliği "farklılıkları" üzerinden ilişkilendiriliyor ve böylece bu iki "hastalıklı" varlık birbirlerini yok ederek toplumun derdine derman oluyorlardı. Çoğunlukla alt-sınıfları hedef alan ırkçılık cinsiyetçilikle sıvanıyor, misojini ve anti-semitizm birbirini beslemiş oluyordu.

Hottentot Venüsü: Irkın ve Cinselliğin "Bilimsel" Temsili

Hottentot, Afrika'nın güneybatısında yaşayan Khoikhoi (İng.) yerli halkına Avrupalıların taktığı isimdi. Avrupalı sömürgecilerin 1652'de bölgeye yerleşmeye başlamaları, burada yaşayan Afrikalı yerlileri köleleştirmelerini beraberinde getirdi. Hatta Hottentot kadınlarının Avrupa'ya götürülüp incelenmesi ve sergilenmesi gibi durumlar da söz konusu oluyordu. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Hottentot venüsü lakaplı Saartjie Baartman'dı.[12] Hottentot kadınının ondokuzuncu yüzyılın Avrupalısı için Afrikalı siyah kadının "özünü" temsil ettiğini belirten Gilman, yine o dönemdeki "bilimsel" literatürden örneklerle Afrikalı kadınların cinselliğinin nasıl tem-



sil edildiğine dair örnekler veriyor. Örneğin, Buffon'a göre siyah kadınların cinselliği "maymunsuydu"; cinsel arzuları o denli aşırıydı ki, "siyah kadınları maymunlarla cinsel ilişkiye" sürüklüyordu.[13] Buffon siyah kadınların cinsel kimliğinin genel olarak Afrikalıların cinsel kimliğini temsil ettiğini ve bunun beyazların cinsel kimliğinden "yaradılış itibariyle" farklı olduğunu öne sürüyordu. Böylece beyazlar ve siyahlar arasındaki cinsel farklılık temel alınarak ırkların farklılığı söylemi güçlendirilmiş oluyordu. Böylece Buffon, bu dönemde antropologlar arasında ateşli bir tartışma konusu olan "monogenetik (tek-köken) mi poligenetik (çoklu-köken) mi" sorusuna, insanlığın çok-kökenli olduğunu savunarak katkıda bulunmuş oluyordu.[14] Böylece insanlığın kökeninde birden fazla ırk olduğunu varsayıyordu. Ancak Afrikalı kadınları "ilkel" ve "aşırı cinsel" olarak etiketlendirmek radikal emprisistler için yeterli değildi, bilimsel deneylerle sabitlenmiş bilimsel bir söylem gerekiyordu.[15] Örneğin Virey, Afrikalı kadının anatomik farklılıklarını incelediği bir makalesinde "ilkel cinsel organları"nı Hottentot'ların varoluşlarının ilkelliği olarak değerlendiriyor ve bu halkı az gelişmiş insan ve en gelişmiş maymun arasında konumlandırıyordu. Hottentot dişisinin en belirgin iki anatomik "anomalisi" Hottentot örtüsü olarak adlandırılan labiaların hipertrofisi* ve fazlaca çıkık kalçalarıydı.[16] "Bu kadınların incelenmesi ve teşhirinin ideolojik temeli çoklu-köken tartışmasıydı. Eğer cinsel organlarının yaradılış itibariyle farklı olduğu gösterilebilirse; bu, siyahların ayrı (ve tabii ki aşağı) bir ırk, Avrupalı'dan şu meşhur orangutan kadar farklı olduğunun yeterli bir göstergesiydi".[17] Diğer taraftan Gilman, ondokuzuncu yüzyılda kadın cinselliğinin patolojik olduğuna dair bir anlayışın hâkim olduğunu vurgulayarak, dişi cinsel organların incelenmesine dair gelişen merakın, hem bunların bir patoloji barınağı olarak görülmesine, hem de o dönemde dişiliğin sadece cinsel organ üzerinden tanımlanıyor olmasına bağlar.[18]

* Cinsel organ dudaklarının aşırı büyüklüğü.

Evelynn Hammonds, Afrikalı kadınların cinsel kimliğinin temsil edilme biçimlerinin köleciliğin sürdürülmesine olan katkısına dikkatimizi çekiyor. Cinsel ve ırksal fark arasında kurulan ilişkinin "kölecilik döneminde beyaz erkek üstünlüğünü" sürdürdüğünü, siyah kadın bedeninin ilkel, az gelişmiş ya da aşırı-cinsel tasvir edilişinin bu bedenlere yöneltilen şiddeti (köleleştirme, taciz ve tecavüz) meşrulaştırmaya yaradığını belirtiyor.[19] Afrikalı kadınların Avrupalı bilim adamları tarafından maymunsu olarak tarif edilmesi bu kadınlara "çiftlik hayvanı" gibi muamele edilmesini desteklerken, diğer yandan köleciliğin kurumsallaşmasına katkıda bulunmuştu.

"Kafatasçılar" ve Irksallaştırma

Nancy Leys Stepan, bilimsel söylemlerde analojinin rolünü incelediği makalesinde cinsiyet farkının ırksal farkla, ırksal farkın da cinsiyet farkıyla açıklanma çabalarını dile getirir. Gelişimci biyolojinin kadınları "değişime yatkın olmayan", erkekleri ise "gelişimci" öğe olarak tanımladığını açıklar.[20] Bu analoji uyarınca, "az gelişmiş" ırklar insan türünün "dişi" cinsini, dişiler ise cinsel kimliğin "az gelişmiş ırkını" oluşturmaktadır. Bu analojiyle, bir yandan ırklar cinsiyetlendirilirken, diğer yandan da cinsiyetler ırksallaştırılmış olur. Özellikle kafataslarına yoğunlaşan bilimsel araştırmaların altında yatan neden "beynin unsurlarının" kişinin davranışlarına doğrudan etkisinin olduğunun düşünülmesidir.[21] Örneğin, beyaz kadınlar ve Afrikalıların kafatasları arasındaki benzerliklere değinilmiş, "gelişmiş ırka mensup kadınların" bile "ilkel ırklar" gibi maymunsu çeneleri olduğuna dikkat çekilmişti.[22] Stepan, cinsel organların ve beynin kişinin davranışlarını doğrudan etkilediği düşüncesinin, antropoloji, tıp, biyoloji, öjenik* ve frenoloji (kafatası bilimi) gibi bilim dallarının çalışmaları doğrultusunda oluşturulduğunu öne sürer. Stepan'a göre bu "bilimsel" söylemin başlıca hedefi, Avrupa sömürgeciliğinin ihtiyacı doğrultusunda, eşitsizliği doğallaştırarak, "az gelişmiş ırkların [ve kadınların] lehine olacak toplumsal değişimlere karşı olan direnci" meşrulaştırmaktı.[23]

Cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın farklı cinsel kimliklerin temsili üzerinden nasıl kurulduğunu ondokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın "bilimsel" söyleminden örneklerle göstermeye çalıştım. Böylelikle kadınlara, dinsel azınlıkların alt-

* Soy geliştirilmesi ile ilginen bilim dalı. Bir başka deyişle genetik olarak insan ırkının ıslahını hedefleyen bilim dalı. İsim babası ve bilim dalının kurucusu Francis Galton (1883). Galton'un Darwin'in kuzeni olduğu bilinmektedir.

sınıflarına ve kölelere dair ırkçı ve cinsiyetçi söylemlerin nasıl üretildiğini göstermeye çalıştım. Farklı grupların benzer ayrımcılıklara maruz kaldığına ve ırkçı ve cinsiyetçi söylemin sınıfsal farklılıklar temelinde işlediğine değindim. Bu analizleri yapmaktaki amacım, sadece tarihsel bir tablo çizmek değil; bu tablodan yola çıkarak ırkçı-cinsiyetçi dinamiğin Türkiye'deki tezahürleri üzerine düşünmeye çalışmaktır.

Bir iktidar mekanizması olarak cinsiyetçilik ve ırkçılık

Ondokuzuncu yüzyılda Avrupa'nın egemen ideolojisi sömürgecilikten besleniyordu. Sömürgeciliğin en belirgin dayanaklarından biri köleciliği meşrulaştırmasıydı.

Bu meşruiyetin kurulmasında "bilimsel" söylemin ne denli "üretken" olduğunu Afrikalı kadının cinsel kimliği üzerine yapılan araştırmalar üzerinden göstermeye çalıştım. Ancak gördüğümüz gibi "bilimsel" söylemin nesnesi sadece Afrikalı kadınların cinsel kimlikleriyle sınırlı değildi, benzer söylemler ve varsayımlar fahişelere, göçmen Yahudilere ve beyaz kadınlara da yöneltilmişti. Dolayısıyla "bilimsel" söylemin meşruiyet çabalarını sömürgecilik ve onu takiben kölecilikle sınırlandırmak yeterli değildir. Bunun bir egemen zümre söylemi olduğunun altını çizmek ve kendi dışındaki tüm "alt-sınıflara" yöneltildiğini tespit etmek önemlidir. Çünkü, çeşitli söylemler tarafından üretilen bu tür baskı mekanizmalarının temel hedefinin egemen sınıfın iktidarını devam ettirmek olduğunu söylediğimizde, yani bunu bir iktidar mekanizması olarak tanımladığımızda bunun başka devletler ve milletlerde de benzer bir biçimde işleyeceğini öngörebiliriz. Dolayısıyla bastırma mekanizmalarının sömürgeci imparatorluk dönemlerine mahsus olmadığını, ulus-devletler tarafından devralındığım ve günümüzde de işlediğini, bunun Foucault'nun tabiriyle bir yönetimsellik biçimi olduğunu gözlemleyebiliriz.

Bu tür bir yönetimsellik, fetişleştirme ve kötücülleştirmelerle işleyen temsil mekanizmaları (edebiyat, sanat, bilimler, günlük ve süreli yayınlar vb) üretilerek bir ayrımcılık mantığını faaliyete sokar. Lola Young "bu fetişleştirmenin ve kötücülleştirmenin tutarlı olması ve 'akla yatması' için sömürgeci ve sömürülen arasındaki *tüm* alanlarda karşıtların sistematik olarak ayrıştırılması gerekliydi" demektedir.[24] Türkiye örneğini düşündüğümüzde, ayrımcılığın sadece kötücül temsiller üzerinden değil, bir yok sayma mantığı üzerinden de işlediğine tanık oluyoruz. Örneğin, hâkim medyanın, Türkiye'nin tek dil, tek din, tek milletli bir yapısı olduğu varsayımıyla yayın

yaptığı her gün bu yok saymaya maruz kalıyoruz. Bu yok saymanın bir yönetimsellik biçimi olarak ulus-devletlerin inşasında oynadığı rol biliniyor, ancak önemli olan, bunun gündelik pratikler içindeki yeniden üretimlerine karşı uyanık olmaktır.

Stepan, cinsiyet farkının uğradığı ırksallaştırmaya dikkatimizi çekmişti. Burada ırka yapılan vurgu, kişileri az gelişmişlik/gelişmişlik ekseninde değerlendirmeyi kapsıyor ve orta sınıftan beyaz Avrupalı erkek dışında kalanların "nasıl" ya da "ne derece" az gelişmiş olduğunu göstermeyi hedefliyordu.[25] Örneğin Türkiye'de, orta sınıftan Kemalist kadınların "türbanlı" kadınlara yaklaşımı böyle bir "az gelişmişlik" söylemini içermektedir. Başörtülü kadınların, Kemalist çevreler tarafından bir "utanç kaynağı" olarak temsil edilmesi, onların örtünmelerinin bir çeşit "geri kalmışlık" olarak yorumlanmasıyla ilişkili. Tam da bu nedenle, Kemalistler başörtülü kadın öğrencilerin, üniversitelerde okumalarını ancak "sembolik bir savaş" olarak yorumlamışlardır. Kimileri kadınları, bu savaşta "masum" ve "iradesiz" olarak tasvir ederken, kimileri de "sinsi" olarak değerlendirmektedir. İlk söylemdeki varsayımda, başörtülü bir kadının üniversite eğitimi alması kendi seçimi değil, aile ve cemaat baskısıyla yürütülen bir ideolojik savaşın piyonu olduğunun göstergesidir. Bu düşüncenin arkasında, "türbanın" zorla taktırıldığı fikri vardır ve bu görüşe, hakir görme ile karışık bir acıma duygusu eşlik eder.

İkinci söylemde ise, başörtülü kadının, bizzat kendisinin "Şeriat" istediği ve bunun için sembolik de olsa çaba harcadığı düşünülür. Bu "sembolik" kelimesinin altını çizmekte fayda var, çünkü başörtüsünün siyasi sembol olarak tanımlanması, bir yandan da, başörtüsünün dini bir pratik olduğu gerçeğinin üzerini örter. Tesettürlü kadınların şık giyinmelerine ve makyaj yapmalarına anlam verememek, dahası, "çarşafların altında saklı mini etekler" söylemi, örtünmenin inanç kaynaklı bir seçim olabileceği düşüncesinin göz ardı edilmek istenmesidir. "Türbanlı" kadının bakımlı ve "modern" görünmesi, Kemalist kadınların aklını karıştırır, çünkü "türban", hem İran'ın "geri kalmışlığını" hem de resmi tarihin Osmanlı'nın "gericiliği" ile ilgili söylemini imler. Bu akıl karışıklığı, dışsallaştırılarak, başörtülü kadının "sinsiliğine" ve "iki yüzlülüğüne" dönüşür. Viktoryen dönemin karşıt ikiliklerle işleyen mantığında iyi-kötü kadın, gelişmiş ve az gelişmiş kadın ikiliğinin bir arada yürüdüğünü görmüştük. Kemalist ideoloji de benzer ikiliklerle işlemektedir. Kemalist kadın, eğitimli ve "modern" olarak kodlanmıştır ve onun karşısında yer alması beklenen "geri kafalı" ve muhafazakâr kadın tiplemesidir. An-

cak hem eğitimli hem de bakımlı bir "türbanlı" kadın bu karşıtlığı bozar. Bu "kategorinin" anlaşılabilirlik sınırlarına çekilmesi için, başörtüsünün anlamının işlevsizleştirilerek bir sembolden ibaret olarak görülmesi gereklidir. Dahası, bu kadınlar, başörtüsünü "işlevsizce" taktıkları için de "ikiyüzlü" ilan edilirler. Bir başka refleks ise, Kemalist kadının kendi kimliğinin sınırlarını genişleterek, "imanı tam bir Müslüman kadın" portresi çizme hamlesidir. Tüm bu reflekslerin arkasında, kendini tehdit altında hisseden Kemalist kadın kimliğinin kırılganlığı yatmaktadır.[26]

Şiddetin meşrulaştırıldığı zeminlerden biri olan "başörtüsü yasağı", onyıllardır yeniden üretilen ırkçı-cinsiyetçi söylemin kendini gerçekleştirdiği alanlardan sadece biri. Ermenice ve Rumcada anne anlamına gelen "mama" kelimesinin "genelev işletmeciliği" ile özdeşleştirilmesinden, tüm Rus kadınların "fahişe" olduğu varsayımıyla Nataşa isminin "fahişe"yle eş anlamlı olarak kullanılmasına kadar gündelik hayatımızın birçok farklı alanı bu ırkçı-cinsiyetçi söylemle şekillenmekte. Bu söylemin erkekleri hedef aldığı örnekler arasında ilk akla gelen, "abaza" kelimesiyle bir halkın isminin "cinselliğe susamış erkek" anlamında kullanılmasıdır. Buna benzer bir başka örnekse, Kürt oldukları varsayılan inşaat işçilerinin tümünün "tecavüzcü" olarak kodlanmasıdır.

Notlar

1 Gilman, Sander; "Black bodies, White bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth Century Art, Medicine, and Literature", *Critical Inquiry*, 1985, C. 12, S. 1, s. 223.

2 A.g.y., s. 221-23.

3 A.g.y., s. 224-226).

4 Gilman, Sander; "I am Down on Whores: Race and Gender in Victorian London", *Anatomy of Racism*, Theo Goldberg (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, s. 153.

5 Ortaçağ Avrupası'nda cadı avlarıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bkz.: Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Dost Kitabevi Yayınları, 2001; Marvin Harris, *İnekler, Domuzlar, Savaşlar ve Cadılar*, İmge Kitabevi, 1995; Barbara Ehrenreich, Deidre English, *Cadılar, Büyücüler ve Hemşireler*, Kavram Yayınları, 1992.

6 Gilman, 1990, s. 155-156.

7 Seks işçilerinin şiddete maruz kalmaları ve öldürülmeleri bugün Türkiye'de çok sık rastladığımız bir durum. Şiddet ve öldürme vakalarında ceza indirimi getiren yasaların varlığı günümüzde de benzer bir anlayışın devam ettiğinin göstergesi.

8 Gilman, 1990, s. 159.

9 Gilman, 1990, s. 160.

10 Gilman, 1990, s. 165-166.

11 Gilman, 1990, s. 154.

12 Gilman, Saartjie Baartman'ın 1810 yılında Londra'da daha sonra da Paris'te sergilendiğini aktarıyor. Avrupa'da sergilerde dolaştırılan Baartman 25 yaşındayken yakalandığı bir hastalık sonucu Paris'te yaşamını yitirir. Öldükten sonra otopsisi yapılan Baartman'ın cinsel organları, beyni ve kemikleri, 2002 yılında Nelson Mandela Baartman'dan geriye kalanların ülkesine iade edilmesini talep edene kadar (yaklaşık 200 yıl boyunca) Paris'teki Musée de l'Homme'da sergilendi.

13 Gilman, 1985, s. 212.

14 Daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Bu tartışmaları dönemin filozoflarıyla ilişkisi içinde elen alan Robert Bernasconi, *Irk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irk ve Irkçılık*, Metis Yayınları, 2000.

15 Gilman, 1985, s. 212.

16 A.g.y., s. 213.

17 A.g.y., s. 216.

18 A.g.y., s. 216.

19 Hammonds Evelynn M., "Toward a Genealogy of Black Female Sexuality: The Problematic of Silence", *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, M. Jacqui Alexander, Chandra Talpade Mohanty (ed.), Routledge, 1996, s. 173.

20 Stepan, Nancy Leys, "Race and Gender: The Role of Analogy in Science", *Anatomy of Racism*, Theo Goldberg (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, s. 40.

21 A.g.y., s. 46.

22 A.g.y., s. 40.

23 A.g.y., s. 52.

24 Young, Lola, "Imperial Culture, The primitive, the savage and white civilization", *Theories of Race and Racism*, ed. Les Back ve John Solomos, Routledge, 1997, s. 270.

25 Öjenik ve frenoloji gibi alt-dallarla iyiden iyiye ivme kazanan bu ırksallaştırma söyleminin ırkçılığı nasıl radikal bir biçimde kurduğunu düşünmek önemli, hele de yirminci yüzyılın başında bu pratiklerin Nazi Almanyası'nda ne derece yoğun olarak kullanıldığı göz önüne alınırsa.

26 Kemalist kadın kendini nasıl tanımlar sorusuna cevap niteliğinde, kendisini aydın bir Türk kadını olarak tanımlayan ve bu uğurda söz ve müziği kendisine ait bir şarkı yazmış olan Mediha Şen Sancakoğlu'na kulak verelim:

Atatürk'ün sayesinde, özgürlüğün adımıyım
Türk anası payesinde, aydın bir Türk kadınıyım,
İster yetmiş olsun yaşım, ilerici ve çağdaşım
Yoksa haram olur aşım, aydın bir Türk kadınıyım,
Mukaddestir mücadelem, yurd ağlarken nasıl gülem
Son bulsun ıstırap elem, aydın bir Türk kadınıyım
Allahımın izni ile, hayatımı versem bile
Cahil diye düşmem dile, aydın bir Türk kadınıyım,
Şükür ben de müslümanım, Tanrıya tamdır imanım
Türkiyeme kurban canım, aydın bir Türk kadınıyım
Meşaleyiz sönemeyiz, başka rejim denemeyiz
Hilafete dönemeyiz, aydın bir Türk kadınıyım.

Gelenek Söylemleri ve İktidarın Doğallaşması: Namus Cinayetleri Örneği[1]

DİCLE KOĞACIOĞLU

Bu makalede namus cinayetleri hakkında üretilen gelenek söylemi eleştirel bir analize tabi tutulmaktadır. Namus cinayetleri örneği üzerinden gelenek kategorisinin kalkınmacı devlet döneminde adı konmayarak içi boş bir kategori olarak kullanılışından neoliberal dönüşümle birlikte üstüne bilgi üretmeye arzu duyulan kültürel nesne haline getirilişi incelenmektedir. Gelenek söyleminin içerdiği ataerkil ve sömürgeci ögeler ayrıştırılarak bu söylem üzerinden doğallaşan iktidar ilişkileri, bu ilişkilerdeki dönüşümlerle birlikte tartışılmaktadır. Gelenek söylemi üzerinden değişik iktidar bağlamlarında kadınlar arasında kurulan ayrımlar ve bunun gerçekleşen ve potansiyel olarak kalan feminist örgütlenmelere etkisi makalenin ikinci ana temasını oluşturmaktadır.

Giriş:

Türkiye'de yaşayan kadınlar olarak hepimiz vücudumuzla ne yapacağımız konusundaki binbir soruyla namus kurgusu üzerinden karşılaşıyoruz. Kimimiz namus cinayetlerinden ölüyor, kimimiz giydiği eteğin boyu için dayak yiyor; başkaları oturma şekilleri hakkında çalıştığı atölye, ya da ofis sahibinden uyarı alıyor, bazılarımız boşanırken çocuğunun velayeti verilmiyor, diğerleri verilmeyecek korkusuyla yaşıyor, bir başkamıza çalıştığı fabrikada kötü gözle bakılıyor, ötekine kötü gözle bakılacak diye çalışmasına izin verilmiyor. Örnekleri çoğaltmak fazlasıyla kolay. Namus konusunda 'uygun' davranmazsak başımıza bir şeylerin gelebileceğini hepimiz biliyoruz. Na-

musun hayatımızdaki yerini önemsizleştirmeye çalışsak dahi, davranışlarımızı sık sık ona göre ayarlıyoruz. Aramızdaki bütün farklılık ve eşitsizliklere rağmen hepimizin nasıl oturup kalkacağımızdan, nerelere gideceğimize, kentin hangi bölgelerini, hangi ulaşım araçlarını seçeceğimize, ne zaman sevişeceğimize kadar vücudumuzla ve hayatımızla ilgili bir çok tercihimizde namus rol oynuyor. Türkiye'de kadın bedenlerinin namus üzerinden disipline edildiği ve kadınların kendi kendilerini bu kurgu üzerinden disipline ettikleri bir toplumsal düzende yaşıyoruz.

Namus cinayetleri ise kendi içinde devamlılık içeren bir seri ataerkil pratik içinde bir uç nokta, tabiri caiz ise buzdağının görünen kısmı. Feminist açıdan bakıldığında,namus cinayeti kadar sert ve görünür bir olgu ile daha doğallaşmış ataerkil pratikler arasındaki bağlantıların açığa vurulması önemli. Bu da ancak sorduğumuz sorular ve ürettiğimiz söylemler ile mümkün. Öte yandan son dönemde namus cinayetlerini gelenek ve törelerin sonucu olarak görerek onu diğer ataerkillik biçimlerinden ayıran söylemlere sıklıkla rastlıyoruz. Elbette ki bu söylemlerin çoğunun hareket noktası geleneklerin mağduru olarak bakılan kadınlara yardım etme isteği. Bu istekler çerçevesinde yapılan çok önemli işler var[2]. Ancak ben bu makalede sözkonusu 'gelenekler' konusunda söylem üretmeyi sadece ve sadece özgürleşme ve kadınların kurtarılması olarak almadan önce olguya biraz daha eleştirel bir biçimde yaklaşmak istiyorum.

Gelenek kavramı ve kadınların baskıcı geleneklerden kurtuluşu değişik dönemlerde farklı tahakküm ilişkilerinin doğallaştırılmasında çok ciddi şekilde kullanılmış bir sembol. 19. yüzyılda Hindistan'da sati, Afrika'da jenital kesme, çokeşlilik, Avustralya'da cinsellik içerdiği düşünülen dini ritüeller gibi adetler ile karşılaşan sömürgeci otoriteler bunların insanlık dışılığı, iğrençliği ve kabul edilemezliği üzerine söylem ürettiler (Narayan, 1997, Mamdani, 1996, Povinelli, 2002, Mc Clintock, 1995, Mani 1998). 'Geleneklerin pençesindeki kadınlar' söylemi sömürgeci otoritelerin kendilerini Spivak'ın deyimiyle kahverengi kadını kahverengi erkekten kurtaran beyaz adamlar olarak tasavvur etmelerine olanak kılıyordu (1998). Aynı dönemde sömürgecilerin geldikleri ülkelerde kadınların erkeklerin malı olarak görülüp şiddet ve kötü muameleye tabi tutulmaları ise unutuluyordu. Sömürgeleştirilmekte olan yerlerdeki akıl dışı geleneklerden kadınları kurtarmak söylemi sömürgeci otoritelerin hem iktidarlarını meşrulaştırıyor hem de kendilerine yeni kurumsal manevra alanları yaratmalarına olanak kılıyordu.

Benzer dinamikleri günümüzde de görmek mümkün. Amerika'nın Afganistan'a müdahalesinin açıklamalarından birinin kadınların oradaki durumlarının kabul edilmezliği olması bunun örneklerinden biri (Abu-Lughod, 2002). Bilindiği gibi kadınların durumu Afganistan'da daha önce de hatta şimdi de kötü. Ancak siyasi olarak ABD'nin müdahalesinin meşrulaştırmaya ihtiyacı olduğu bir noktada bu bilgi öne çıkmaya ve bunun etrafından söylemler üretilmeye başlandı.

Bu gibi örnekler sık sık varolan olgular üzerine söylediğimiz sözlerin de yeni iktidar ilişkileri kurabileceğini ve de varolan iktidar ilişkilerini normalleştirebileceğini hatırlatıyor. Bunlar kadınların bedenlerinin, hayatlarının, çıkarlarının aile, millet, din gibi büyük kurumların gerekliliklerine endekslenmesinin örnekleri. Feministler olarak bunlara karşı durabilmek için kadınların yaşadıklarını görünür ve meşru kılmamız gerektiğinin bilincindeyiz. Bunun için de neyi, nasıl, hangi terimlerle ve kimlerle tartıştığımız, hangi soruları sorduğumuz önemli. Bu minvalde düşününce gelenek söylemlerini toptan kucaklamadan önce bir seri soru sorabiliyoruz: Nasıl oldu da gelenekler, geleneklerin değişmezliği ve tek başlarına bu kadar şiddete yol açabileceği fikrine bu kadar kolay kendimizi kaptırabiliyoruz? Gelenekleri bilme, onun üzerine bilgi üretme arzumuz nerelerden kaynaklanıyor? Namus cinayeti sorunsalının söylemsel olarak böyle kurgulanıp, öne çıkmasının siyasi etkisi ne oluyor?[3]

Bu makalede bu ve benzeri sorular çerçevesinde namus cinayetleri tartışmalarında bahsedilen 'gelenek' ve 'töre' kavramlarını ataerkil düzen sorunsalı üzerinden inceleyeceğim. Töre terimi daha etnik tınılı bir kavram olsa da gelenek ile aynı söylemsel dinamiklerden etkilendiğini düşünüyorum. Ataerkil düzen terimini cinsiyet farklılığının toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dönüştürülmesinde rol oynayan bütün toplumsal ilişkileri kapsayacak şekilde kullanıyorum. Ataerkil toplumsal ilişkiler gündelik hayatta bir seri söylem ve pratik üzerinden oluşturuluyor ve meşrulaştırılıyor. Bunlar yukarıda söz ettiğim sömürgecilik örneklerinde görüldüğü gibi sadece toplumsal cinsiyet üzerinden yaşanan eşitsizlikleri değil aynı zamanda başka müdahale ve hiyerarşileri doğallaştırıyor, etraflarındaki gerilimleri rahatlatıyor. Bu makalede kamusal söylemlerin kurduğu ve dolaşıma soktuğu 'gelenek' terimini sorgulayarak ataerkil ilişkilerin kalkınmacılık ve neoliberallik bağlamında kurulan diğer siyasi ve ekonomik iktidar ilişkileri ile karşılıklı olarak birbirini kuruşunu, ve bu çerçevede doğallaşmakta olan hiyerarşileri inceleyece-

ğim. Makalenin sonuç kısmında da ataerkillik tartışmasını aşağıda kalkınmacılık ve neoliberalliği kapsayacak bir terim olarak gördüğüm sömürgecilik tartışması ile birleştirmeye çalışacağım.

Gelenek... Töre...

Son dönemde geleneği, töreyi tanımak, onun şiddetini, zamana ve toplumsal değişime gösterdiği direnci bilmek önem kazanıyor. Gelenek hakkında konuşmaya ve konuşturulmaya, geleneğin altında ezilen aktörleri bulmaya çok ciddi çaba harcanıyor. Meclis tartışmalarında törenin eskiliği, değişmezliği verili kabul edilip bunun adının nasıl konulacağı tartışılıyor, adına feodal yapı denilecek mi denilmeyecek mi. Son dönemde çıkan kitap[4] ve filmler[5] geleneği betimliyor. Namus cinayetleri konusu bir zamanlar feministlerin üzerine bilgi üretilsin diye uğraşıp da beceremediği bir konu iken, birden bire araştırma nesnesi olarak da ilgi görmeye başladı. Son iki yılda Birleşmiş Milletler Kalkınma Fonu, Nüfus Fonu, Emniyet Genel Müdürlüğü, TBMM; Başbakanlık İnsan Hakları Başkanlığı bu konuda raporlar üreten kurumların sadece bazıları. Bunların yanında birçok sivil toplum kuruluşu namus cinayetlerini betimleyen, onlara nasıl müdahale edilebileceğini araştıran incelemeler yapıyor. Kısaca namus cinayetleri meselesinin giderek görünürlük kazandığı ve de meseleyi gelenek kavramı ile birleştirerek uzmanlaşmış bilgi ürettiğini iddia eden aktörlerin doğduğu bir dönemde yaşıyoruz. O zaman öncelikle namus cinayetleri araştırmalarında üretilen bilginin tutarlılığını sağlayan ve sınırlarını çizen gelenek söylemine bir bakalım.

Namus cinayetleri hakkında gelişen tüm bilgiler 'orada' yaşayan insanların duruşlarından, yaptıklarından, gündelik hayatlarından ayrı yekpare ve iç tutarlılığı olan bir gelenek olduğu varsayımı etrafında dönüyor. 'Töreye Bakış Yeter'[6], 'Katil Töre İşbaşında'[7] gibi gazete manşetleri toplumsal ilişkilerin dışında neredeyse maddi olarak ayrı duran töre kurgusunu kanıksatıyor. Bu kurgunun güzel bir görselleştirmesi geçenlerde Bir Demet Tiyatro dizisinde Sıla dizisi ile ilgili yapılan skeç idi. Töre büyük bir kitapta bire bir sınıflandırılmış suçlar ve cezalar olarak dizilmişti. Herhangi bir durumla karşılaşan insanlar bu kitaba danışıyor, konuyu buluyor karşısındaki cezayı uyguluyor sonra da 'gelenek böyle ne yapabiliriz' gibi sözler söylüyorlardı.

Skeçte de eleştirildiği gibi uzmanlık söylemleri üzerinden konuşan aktörlerin söylemleriyle ve medya araçlarının yaygınlaştırdığı bilgilerle üretilen gelenek kurgusu insanların hayatlarını şekillendirirken insanların yaptıkla-

rından etkilenmiyor. Bu kurgunun ilginçliği geleneği dünyadaki bütün modern hukuk sistemlerinden daha başarılı bir toplumsal düzen olarak görmesi. Modern hukuk yasaları polis, adli tıp, hapishane gibi kurumlar eliyle uygulanmaya çalışılırken dahi ortaya çıkan gri alanlar, yasaların uygulanmaması, aktörlerin direnmesi gibi unsurlar bu kurguya göre gelenekte yok. Oysa gelenek olduğu halde herkesin uymadığı, içinde bir çok gri alanın olduğu modern hukuk kurallarındansa gelenek, töre o toplumsal aktörler birer otomat gibi kendileri hiçbir şey almadan ya da katmadan geleneği tekrar ediyorlar. Öyle ki seneler, hatta yüzyıllar geçiyor, arada devletler yıkılıyor, devletler kuruluyor ve gelenek etkilenmiyor. İnsanlar göç ediyor, ettiriliyor, dağılıyor, değişik etnik gruplarla dinsel cemaatler, ordu ve paramiliter güçler birbirleriyle çatışıyorlar. Üretim biçimleri, ticaret şekilleri, üretilen ve değişilen mallar, üretim ve ticareti yapan gruplar değişiyor ama bu gelenekler değişmiyor. Özetle geleneklerin ciddi bir şekilde direnç gösterdiği düşünülüyor toplumsal değişime. Geleneğin karakteristik özelliği olarak düşünülen bu direnç ve bu direncin şiddeti kamusal alanda yer alan aktörleri harekete geçirmeyi sağlayan şaşkınlık duygusunu kuruyor, namus cinayeti tartışmalarında ana ekseni oluşturuyor.

Gelenek söylemi bir 'onlar' kategorisi yaratıyor. Bu günlerde çoğunlukla bu onlar Kürtler oluyor, bazen de Güneydoğulular[8]. Eskiden bu 'onlar'a daha çok 'cahiller' ya da 'geri kalmışlar' denirdi. Gündüz Aktan'ın aşağıda uzunca alıntıladığım Radikal gazetesinde çıkmış bir yazısı bu semptoma iyi bir örnek teşkil ediyor.

"Nihayet Batı basını da töre cinayetlerinin aşiret düzeniyle ilgisi olduğunu, her iki olgunun da Güneydoğu'ya mahsus bulunduğunu anlamaya başladı. Batılılar daha önceleri töre cinayetlerinin Türk halkının tümü tarafından işlendiğini sanıyordu. Hatta bir keresinde IHT'de çokeşlilik konusunda çıkan bir yazıda verilen örnek Güneydoğu'dan olmakla birlikte, Kürt ve Türk sözcükleri eşanlamlı kullanılmıştı.

Güneydoğu dışında vuku bulan töre cinayetleri, ülkenin diğer yerlerine göçen Kürtlerin aşiret geleneklerini koruduğunu gösteriyor. Aşiret yapısıysa sadece Kürtlerde var. Bazı Kürt STK'larının bu gerçekleri inkâr etmesinin yararı yok."[9]

Gündüz Aktan'ın yazısında örneklendiği gibi "onlar" (burada Kürtler) toplumsal tasavvurlarımızda gelenekler üzerinden yaşıyorlar ve namus cinayetleri de onların geleneğinin bir parçası. Hatta bu gelenekler o kadar top-

lumsal dönüşümün dışında ki bavul gibi gidilen yere götürülüyorlar Gelenek söylemi yarattığı aidiyet ile geleneğe 'sahip olduğu' insanların arasında temel bir benzerlik kuruyor, gelenek ile yaşayan insanlara homojen ve sabit oldukları varsayımı ile yaklaşılıyor. 'Onların' birbirinden ayrılan yönlerini siliyor. Bu şekilde 'gelenekler' üzerinden yaşayan insanlar ile bu insanlar hakkında konuşan diğerleri arasında temel bir farklılık olduğu varsayılıyor. Bu farklılık toplumdaki tahakküm ilişkilerinden ayrı öylece kendi kendine durup yeni yeni olaylar yaratan, anlaşılmayı, nerdeyse bilginin nesnesi olmayı bekleyen bir farklılık olarak tasavvur ediliyor. Bu bilgiyle artık ne yapılacağı o bilgiyi üretene kalıyor. Örneğin Aktan yazısının geri kalanında geleneği tekilleştirip nesneleştirdikten sonra aşiret diye nesneleştirdiği, ama açıklamadığı başka bir kavrama bağlıyor, oradan da terörizmin de aşiret denen geleneksel yapı ile alakalı olduğunu belirtiyor[10] Namus cinayetleri=gelenek=aşiret=terörizm. Böylece namus cinayetleri ve terörizm gibi iki ayrı olgu hakkında anlamamız gereken şey, yaşanan toplumsallık, iktidar ilişkileri değil sadece ve sadece katılaştırılmış bir gelenek oluyor. Bu 'geleneğin sahipleri' de bir kez daha lekeleniyor.

Saba mahmood gelenek söylemlerini aktörlerce tekrar eden pratikler ile aktörlerin kimlikleri arasında bağlantılar kurma yönünde doğan eğilim olarak tanımlıyor (2005). Dağınık şekilde duran olgulara kimlik ve zaman üzerinden söylemsel bir bütünlük getirilerek isim konuluyor. Bir grubun geçmişinin, şimdisinin ve geleceğinin bir şekilde bağlı olduğu ve bu bağın bu grubu diğerlerinden farklı kıldığı düşünülüyor. Böylece şimdiki zamanda var olan bir grup hem geçmişe hem de geleceğe soyut bir şekilde genelleniyor. Bu grubun diğer gruplarla kesişim ve paylaşım noktaları önemsenmezken kendi içindeki benzerlikler öne çıkartılıyor. Dahası bu söylemsel oluşumda dile gelen pratikler, bu grup ile diğerleri arasındaki en önemli ayrımmış gibi duruyor. Her gün doğallaşmış şekilde yaptıklarınız örneğin simitçiden simit almak bir bakıyorsunuz ki bir aidiyet meselesi olmuş etrafında bir geçmiş,-gelecek ve bugün kurulmuş ve de 'siz' denilen bir grup ile 'biz', 'onlar' 'falancalar' 'filancalar' denilen gruplar arasında farklar kurulmuş. Sonra da birisi diyor ki 'simitçiden simit alma adeti zaten oldukça eskiden beri gelen bu gruba has bir adettir'. Yanlış anlaşılmasın yüzyıllardır simit alıyor olabilirsiniz. Ancak devam etmekte olduğunuz simit yeme pratiğine 'sizin simit yeme geleneğiniz' adı verilmesi, simit yeme 'geleneğinizin' incelenmesi, üzerine bilgi ve belge üretilmesi, sizinle, sizin hayatınıza müdahale eden ya da etme-

yi tasavvur eden grupların iktidar ilişkisi içinde oluyor. Gelenek söyleminin önemli bir özelliği geleneğe sahip oldukları düşünülenlerin aynı geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği paylaştıklarını varsaymak.

Gelenek ve töre üzerinden kurulan söylemlerde geleneği olan grupla diğer gruplar arasındaki karışımlar, ortaklıklar, kesişimler ve bunlar ile ilintili şekilde kurulan iktidar ilişkileri görmezlikten geliniyor. Bu söylemler geleneğe sahip olanlar ile bu geleneğe müdahale edenler arasındaki iktidar ilişkileri içinden kurulduğu halde, bu ilişkileri inkar ediyor.

Gelenek söylemleri ile kurulabilen iktidar ilişkilerinin inkarı, zaman ve kurum ile ilgili iki temel mantıksal çelişki ile mümkün oluyor.[11] Gelenek söylemini kullandığımızda zaman bağlamında şimdi ve geçmişi ayırd edip ikisi hakkında farklı varsayımlarla konuşuyoruz. Geçmiş zamandaki toplumsal müdahale ve değişimler geleneğe etki etmedi, şimdikiler edecek. İkinci çelişki kurum ile ilgili. Bu geleneklere bugüne dek bahsettiğimiz ve/veya desteklediğimiz kurumun dışındaki kurumların etkisi olmadı ama şimdi kurduğumuz kurumların olacak. Böylece gözden kaçan başlıca sorular: Kimin kimin hayatına müdahale etmeye hakkı var? Böyle bir iddiane gibi fikirler üzerinden kuruluyor? Zaten devam etmekte olan çatışma, savaş ekonomik ve sosyal yapılanmalar gibi diğer müdahalaler ve değişimler nasıl gözden kaçıyor? Özellikle 'onlar'ın hayatına müdahale eden, bu tasavvur ile harekete geçen eden grupların bu çelişkilere rağmen gelenek söylemini değişik şekillerde benimsediklerini, söyleme tadilatlar yapıp kullandıklarını görüyoruz. Makalenin devamında namus cinayeti örneğinde, zaman ve kurum etrafındaki çelişkilere odaklanarak, Türkiye'nin yakın geçmişi ve şimdisinde farklı baskın grupların gelenek söylemini kullanış biçimlerini inceleyeceğim.

Zaman, Kurum ve Gelenek:

Gelenek deyince akla gelen uzun zamandır kullanılagelen pratik ve anlamlar. Bir pratiğin eskiliği gündeme gelince söylemsel olarak onu toplumsallığın dışına atıyoruz. Yani eskiyle devamlılığı olduğunu düşündüğümüz anlam ve pratiklerin toplumsal yapıdaki iktidar ilişkileri ve dönüşümlerle ilintisini araştırmayı bir kenara bırakıyoruz. Oysa namus gibi disipline edici bir normun varlığını sürdürebilmesi için her gün yeniden yapılması lazım. Son dönemde ilgili yasaların değişmesinden sonra gelişen olaylar bu yeniden yapılış sürecinin karmaşıklığı hakkında iyi bir örnek oluşturuyor. 2004 eylül'ünde değişen ceza kanunu ile namus saikiyle adam öldürme konusun-

da yasalarda varolan cezai indirim iptal edildi. Yani artık namus adına birisini öldürmek yasanın affettiği bir olgu değil. Bu değişikliğe rağmen namus olgusunun yeni dava sonuçlarında kendisini hissettirdiğini görüyoruz. Ataerkil namus kavramı yeni bir strateji ile vücuda geliyor. Mahkemeler yasalardaki normal tahrik maddelerini uygulayarak namus cinayeti işlemiş kişilere indirim sağlıyorlar.[12]. Yasalardaki 'namus indirimi' kalktıktan sonra görülen yeni bir strateji de kadınların nasıl öldürüldüğü ile ilgili. Kadınlar intihar ettiriliyor, ya da öldürülerek olaya intihar süsü veriliyor. Van'da 2006 yılının ilk üç ayında 20 kadın intihar etmiş örneğin[13] Bu hareketler eskinin otomat gibi tekrarı değiller. Namus üzerinden kurulan ataerkilliğe muhalif aktörlerin yaptığı yasa değişikliği gibi tavırlarla karşı karşıya kalınarak yaratılan stratejiler.

Bu yeniden üretim sürecinde olayların gelişimini belirleyen değişiklikler oluyor. Kanunların değişimin ardından bazı mahkemeler hemen yeni yasaları uygulayıp namus cinayetlerinde tahrik indirimi yapılmaması pratiğine başlıyor. Örneğin namus cinayeti kurbanları Güldünya Tören, Yasemin çetin, Meryem Sezgin ve Huri Akça'yı öldüren aile üyeleri ömür boyu hapis cezası alıyor[14]. Namus, töre ya da geleneği sık sık değişmez olarak düşünsek de örneğin Şubat 2007'de biri İzmir'de, biri Mardin'de olmak üzere iki kadın aile kararıyla peşlerinden gönderilen ağabeylerinin fakl tercihler yapması sonucu namus cinayetlerinden kurtuldu[15]. Van'da öldürülen Naile Erdaş'ın yengesi, etrafında işlenen namus cinayeti hakkında polise ifade verebiliyor[16]. .Gazetelerde artık namus cinayeti işlediği için pişman olduğunu belirten erkek aile üyelerinin ifadelerini okumak mümkün[17].

Namus cinayetlerinde aile bireylerinin farklı davranmasının yanında kamu görevlilerinin namus cinayeti karşısındaki tavırlarının da tartışmaya açıldığını, zaman zaman da bu tavırlarda değişiklik olduğunu görüyoruz. Tecavüz sonucu hamile kalmış olan, doktorların emniyete haber vermesine rağmen savcı tarafından ailesine teslim edilen ve öldürülen Naile Erdaş olayından bir hafta sonra S. A. tecavüze uğruyor ve savcılığa başvuruyor. S.A da savcılık tarafından ailesine verilince bu sefer Van Kadın Derneği Başkanı Zozan Özgökçe devreye giriyor. Yetkililere ulaşamayınca canlı yayında Fatih Çekirge'yi arıyor. Bu şekilde Van valisine ulaşılıyor ve S. A. kurtuluyor. Böyle bir başka olay da Kasım 2006'da Van'da Z:Ç. isimli kadının, doktorların hamileliğini ve de ailesinin yaratacağı tehlikeyi kaymakama bildirmesi üzerine kurtulması.[18]

Bu değişik örneklerdeki aktörlerin aile kurumunun namusu aileye ortak değer olarak kurmasına karşı geliyorlar, kadınların bireyselliğini tanıyıp onlara ailenin ötesinde bir yer açmaya çalışıyorlar. Bu da aileyle bire bir karşı karşıya gelmek oluyor. Aile ile karşı karşıya gelmekle ailenin gücünü yeniden üretmeyi tercih edenlerin yaratıcı tavırları arasındaki çatışma hem hukuk alanında hem de toplumsal alanda gözlenebiliyor. Örneğin yukarıdaki örneklerde onca mücadele ile değişen yazılı kanunlardaki tahrik indiriminin uygulamasının kendisinin nasıl başlı başına bir mücadele alanığı oldu ortaya çıkıyor. Bu ve benzer yasaların uygulanması için tavır alanlar ile uygulanmaması için tavır alanlar arasında ciddi bir mücadele ve de strateji savaşından bahsediyoruz. Olay öyle yoğun ki işin içine sadece valilik gibi kamu erkanı değil ulusal şöhrete sahip gazeteciler de karışıyor. Öyle gözüküyor ki adına -belki de sadece uzaktan bakılınca- 'gelenek' denilen gündelik pratik ve anlamların kullanımında her an zarlar yeniden atılıyor. İnsanlar durdukları yerler, arzuları, kendilerini tanımladıkları anlamlar çevresinde gündelik hayatta attıkları küçük adımlarla bir takım pratik ve söylemler yumağının yeniden üretilmesinde ya da dönüştürülmesinde rol oynuyorlar.

Kamusal alandaki gelenek söylemlerinde gördüğümüz ise sık sık geleneğin geçmişten geldiğini tasavvur edip, insanların stratejik tavırlarını silme. Bu, geçmişte olanları bir çeşit ötekileştirme içeriyor. Geçmiş ile şimdi arasında bir devamlılık var ise bunun tekrar tekrar atılan zarlar sonucu stratejik konumlanışlardan, tercihler ile beraber olduğunu unutuyoruz. O zamanda o insanların sadece öyle oldukları için gelneğe körü körüne bağlı olduklarını düşünüyoruz. Bir şekilde geçmişteki toplumsal bağlamın stratejikliğini, geçmişteki gündelik iktidar ilişkilerini gözardı ediyoruz. Buna bir başka örnek Osmanlı İmparatorluğu döneminde kadınların köre körüne bağlı olunan bir gelenek içinde otomatik olarak ezildiğini düşünmemiz. Oysa Osmanlı geçmişine feminist bir gözle bakıp hukuk ve kadın ilişkisini irdeleyen tarihsel çalışmalar bize kadınların tekil şekilde ezilmek şöyle dursun varolan farklı toplumsal olguların kendilerine sağladığı avantajları eklektik şekilde kullandıklarını gösteriyor. Kadınların örneğin farklı mezheplerin hukuki kuralları, kültürel normlar ile ahlaki kurallar arasında gidip gelerek stratejiler kurduklarını ve kendilerine dayatılan yapılara ve kararlara kesin olmasa da ciddi şekillerde direnebilmiş oldukalrım görüyoruz. (Seng, 1994, Peirce, 2003).

Geçmişin aslında her zaman bir şimdiki zaman içinde akmış olduğunu, bu şimdiki zamanın insanların kısmi yaratıcılıklarıyla ürettiği stratejilerle

doldurulduğunu kabul ettiğimizde o zaman soru gelenekten toplumsal ilişkilerin yeniden yapılmasına, yeniden üretilmesine dönüşüyor. Eğer insanlar otomat gibi aynı şeyi tekrar etmiyorlarsa, ve de etmedilerse nasıl oldu da namusun bu kadar merkezde durduğu ataerkil rejim modern Türkiye'de varolmaya devam etti? Nasıl her gün her gün yeniden üredi? Bu soru geleneğin yeniden üretilmesinde kurumların rolünü araştırmaya götürüyor bizi. Ancak varolan söylemler tam da bu konunun unutulması üzerine kuruluyor. Zira geleneği bilmek için gösterilen bütün çabalar gelenekleri daha çok bilirsek onlara doğru şekillerde müdahale edebileceğimize dair bir umut[19] etrafında dönüyor.

Geleneği eski ve değişmez olarak kuran söylemlerin bakmadıkları tam da değişmezliği üzerinden bir söylem nesnesi haline gelen geleneğe müdahalenin nasıl mümkün olacağı. Gelenek hakikaten gelenek ise yani yüzyıllardır onca şeye rağmen değişmediyse, neden şimdiki müdahalelerle değişsin? Bu çelişkinin sorgulanmaması sadece o geleneğin içinden kurulduğu iktidar ilişkileri değil bu iktidar ilişkilerine yapılmış daha önceki kurumsal müdahaleleri de gözden kaybettiriyor. Bu farklı müdahalelerin tartışılmaması da gelenek denen alandaki toplumsal ilişkiler farklı zamanlarda farklı kurumların meşru müdahale alanı olarak kuruluyor.

Makalenin bundan sonraki kısmında bu çelişkilerin ötesine geçebilmek için namus üzerinden kurulan ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden üretilmesinde rol alan kurumları ve bu kurumların etrafında gelenek söyleminin şekillenişini inceleyeceğim. Namus derken aileyi çağırdığımız, namusu ailenin namusu olarak tanımladığımız için, namus merkezli ataerkil rejimdeki mesele kadınların -gerçek veya tasavvur olarak- aile içindeki roller üzerinden tanımlanması. Bu noktadan hareketle aşağıdaki bölümlerde üzerinde duracağım nokta ailenin değişik kurumlar ve söylemler ile iktidar ilişkileri düzlemine nasıl oturtulduğu.

Cumhuriyet ve Ataerkillik:

Gelenek söyleminin gözden sakladığı şeylerden belki de en önemlisi Cumhuriyet kurumlarının ataerkil düzenin yeniden üretilmesinde oynadıkları merkezi rol. Cumhuriyet kurumlarının toplumsal cinsiyet konusundaki söylemine en soyut bağlamda bakarsak aydınlanmacı, özgürlükçü ve eşitlikçi bir söylem görüyoruz. Cumhuriyetin herkese yasalar önünde eşitlik verip, kadınlara kanuni haklar sağlayarak onları eşit bir vatandaş olarak politik ce-

maatin içine alması bu söylemin kurucu ögeleri. Kadınların cumhuriyetle özgürleştiği, erkeklerle eşit olarak kamusal alanda varolmaya başladığı sık sık tekrar edilen, oldukça yerleşmiş bir inanış. Bu fazlasıyla genel toplumsal ve hukuksal söyleme biraz daha yakından baktığımızda resmin bir kaç boyutta daha karmaşık olduğu ortaya çıkıyor.

Her şeyden önce namus merkezli ataerkil rejimin gerek yazılı kanunlarda gerekse bu kanunların uygulanışında kurumlaşmış olduğunu görüyoruz. Ceza kanununun 2004 değişikliğinden önceki hali bu rejimde kadınların aile tarafından kontrolünün merkezi önemini gösteriyordu.: Söz konusu değişiklikten önce örneğin cinsel suçlar, kamu ahlakı ve aileye karşı olan suçlar bölümünde 'topluma karşı suçlar' başlığı altında yer alıyordu. Kadınların vücutları ile ilgili meseleler kadınların kişisellikleri ile ilgili değil de aile ve toplumsal düzen ile ilgili meseleler olarak düşünülüyordu[20].

Aynı şekilde cinayetlerin namus nedeniyle işlendikleri beyan edildiğinde cezalarda çok ciddi indirimler uygulanıyordu. Gelenek adı altında anılan bir başka pratik olan kan davası ile bir karşılaştırma meselenin toplumsal cinsiyet ile ilintisini ortaya koyabilir. Kan davası kanunca bir 'gelenek' olarak görülüyor ama kanun bu geleneğin karşısında konumlandırıyor kendini. Bir cinayetin kan davası yüzünden işlendiği belli olduğunda bu cezayı ağırlaştırıcı neden olarak görülüyor. İki geleneğin en somut farkları hedefledikleri aktörlerin cinsiyetleriydi. Namus nedeniyle genelde kadınlar ölürken, kan davasından erkekler ölüyordu. Son değişikliğe kadar cumhuriyet rejimi, siyasi cemaatin erkek üyelerini kıskançlıkla kendine isterken, kadın üyeleri ailelerinin alanına bırakmaktan gocunmuyordu. Yasalar namusu bir toplumsal değer olarak koruyor bu kuralın değişmemesi için bebeklerin ölümünü bile hoş görüyordu. Eski ceza kanununda gayrımeşru çocuğunu öldüren anneye ceza indirimi uygulanıyordu.

Yasal açıdan baktığımızda ataerkilliğin namus üzerinden kuruluşunda rol oynayan bir diğer kurucu unsurun da kamusal alana çıkan erkeğin aile içindeki birincil ve üstün konumu olmuş olduğunu görüyoruz. 1951'den beri uğraşılmasına ve feministlerin çok ciddi çabalarına rağmen ancak 2001 yılında değiştirilebilen medeni kanun bu konumu kurumlaştırarak yerleştiren bir hukuki belge idi. Yeni kanunun değiştirdiği maddelerden birkaç tanesini bile hatırlamakla bu kurumsallaşmanın ne kadar derin ve çok yönlü olduğunu görmek mümkün: evin reisinin erkek olması, kadının çalışması, çocukların gelecekleri, oturulacak konut gibi konularda karar veren kişinin koca ol-

ması, evlilik süresince edinilen malların boşanma halinde eşit şekilde bölünmemesi.

Ataerkilliğin ve namusun yeniden üretilmesinde yazılı kanunlar tek etken değil elbet. Hatta cumhuriyet rejimince kurulmuş ataerkilliğin derinliğini yasalara bakarak ancak bir buzdağının görünen kısmı kadar anlayabileceğimizi düşünüyorum. Tüm yasalar gibi bu yasaların insanların hayatlarına dokunması gündelik hayattaki uygulamaları ile oluyor. Türkiye'de yazılı kanunların uygulanması başlı başına bir çatışma alanı. Yukarıda namus cinayetleri çerçevesinde ailesine 'verilerek' öldürülen kadınların hikayeleri bunun belki de en görülür olduğu örneklerden biri. Sık sık savcıya aile içi şiddet gibi sebeplerle gelen kadınların geri döndürüldüklerine şahit oluyoruz. Ayrıca bir konuda hukuki süreç başlasa bile kadınlar bu süreç içersinde çoğu kez ailesel kavramlar ve metaforlar aracılığıyla anlamlı kılınıyor, işaretleniyor. Kadınlar mahkeme sırasında hakimler tarafından bile 'kızım' diye çağrılıyor, eşlerinin onlar üzerindeki hakimiyetinin son derece normal kabul edildiği bir tahayyül içersinden kendilerine hitap ediliyor. Bu konuda 2001 yılında biten saha çalışmamda şiddet gördüğünü ve boşanmak istediğini belirten kadınların şikayetlerinin kayda bile farklı şekilde geçtiğini kaydetmiştim (Koğacıoğlu, 2003, ayr bkz Korkman 2004). Ayrıca hakimler ve diğer hukukçularla konuşulduğunda namusun onların gözünde de oldukça normalleşmiş olduğunu hatta velayet, boşanma gibi davalarda ister istemez namus üzerinden durumu değerlendirdiklerini ifade diyorlar. Bu da kadınları özellikle aile içinde yaşanan şiddet gibi olaylarda hukuk kurumundan fazla şey beklememelerine sebep oluyor. İstanbul Üniversitesi Hukuk fakültesi bünyesinde yapılan bir çalışma aile içi şiddete uğrayanların yalnızca yüzde 7.6 sının hukuka başvurduğunu göstermekte[21]. Özetle kanunların uygulanması alanında kadınlar sık sık aile içindeki rolleri ile tanımlanıyor. Kadınların bireysellikleri, gördükleri zararların hukuk kurumunca tanınması süreci, hukuk kurumunun tasavvur ettiği eşitlik pratikleri ile aile üzerinden kurulan kavramlar ve özellikle namus gerilim içinde

Görünen o ki Cumhuriyet kurumları namus üzerinden gelişmiş olan pratik ve anlamlar karşısında durmak yerine onlar ile eklemlendiler. İmparatorluktan cumhuriyete geçişte toplumsal cinsiyetin siyasi alanı belirlemekteki kurucu etkisini irdeleyen feminist araştırmalar bu eklemlenmenin dinamikleri hakkında bizi aydınlatıyor (Tekeli, 1988, Kandiyoti, 1996, Sirman, 2000a,b, 1999, Saktanber, 2002 Arat Z 1994) . Bu çalışmalara göre 19. yüzyıl

Osmanlı İmparatorluğu'nda büyük evin en yaşlı erkeği siyasi ve sosyal alana o büyük evi oluşturan karı, çocuk, akrabalar, hizmetçiler ve köleler adına konuşuyor, onları temsil ediyordu. Cumhuriyet rejimini meydana getiren değişiklik o dönemki genç erkekler için ciddi bir söz içeriyordu. Artık büyük evin en yaşlı erkeği olmaya gerek kalmayacak çekirdek aile kurup, bir kadınla evlenerek yeni siyasi cemaate üye olunabilecekti. Yani cumhuriyetin esas çağırdıkları erkekler idi. Erkekler arasında kurulan bu yeni siyasi cemaatin pekiştirici unsuru da askerlik oldu. Bu düzende her erkek askerlik yapacak kendini içinde bulunduğu yerel hiyerarşileri aşarak onların hepsini kapsamayı vaat eden devletin ordusunun hiyerarşisi içine girecekti. Özellikle Sirman'ın altını çizdiği gibi adam olmak askerlik yapıp evlenerek siyasi cemaatin aktif bir üyesi haline gelmek ve de ailesi adına konuşmak demek oldu.

Burada Kandiyoti'nin klasik ataerkillik dediği üç neslin beraber yaşadığı, evlenince erkeğin ailesinin yanına yerleşilen ve de yaşlı erkeklerin temsilci olduğu toplumsal düzenden yeni ataerkillik diyebileceğimiz bir toplumsal düzene geçiş özlenmekteydi. Bu geçiş Türkiye'nin hiçbir yerinde beklendiği kadar net yahut tam olmadı. Türkiye'de iki çeşit ataerkillik de varoluşunu sürdürdü. Eskiden kalan erkekler arası ve haneler üzerinden kurulan hiyerarşi kurgularının yanına en azından bazı erkekler arası gene haneler üzerinden kurulan eşitlik hayali eklendi. Politik süreçler bu iki hayalin kah birbirini tamamlayıp kah parçalaması üzerinden yürürken, kamusal alanın erkeklerin baskın olduğu, eril dilin konuşulduğu bir alan olması doğallaştı. Tabii bu iki hayalin birbirini en çok beslediği alan da kadınların konumu idi. Kadınlar iki ataerkillik modelinde de aile üzerinden tanımlanıyor ve temsil edilen oluyordu. Farklı kesimlerin erkekleri birer kadın alıp aile kurmak ve bu kadınları değişik şekillerde aile ile tanımlamak üzerinden birbirlerini en azından tanır hale geldiler, aynı kamusal alanı paylaştılar. Bu şekilde kadın bedenleri ve hayatları üzerinden farklı kesimlerin erkekleri toplumsal düzeni kuran ve yeniden üreten sessiz bir uzlaşmaya gitmiş görünüyor.

Kadınların bu karma ataerkil düzen içinde kendilerini içinde buldukları koşullar ve ilişkiler, kendilerinin ve ailelerinin konumuna göre değişiyordu. Bazıları eğitim alıp, kendilerini cumhuriyetin bireyleri olarak tanıyarak, cumhuriyet rejiminin aktörü oldular (Durakbaşa, 1998, Kandiyoti, 1996). Bu pazarlıkta kadın kamusal alana çıkıyordu ancak bu alana hiçbir şekilde cinselliğini getirmemesi, ayrıca bu alanda üstlendiği her rolü aile için ve aile üzerinden sembollerle taşıması gerekiyordu. Yani kamusal alana çıkan ka-

dınlar aile içersinde tanımlanmış görevleri ve *namusları* ile çelişmeyecek şekilde davranıyor, ailede tanımlanmış kimliklerini yeni edindikleri görevlerle (hemşirelik, öğretmenlik) pekiştiriyorlardı. Böylelikle kadınlar kamusal alandaki varlıklarını tam da erkeklerin üstünlüğüne halel getirmeyecek şekilde kendiliklerinden düzenliyorlardı. Cinselliğin ve kadınlığın sorgulanmadığı böyle bir ortamda namus kamusal alana çıkan kadınların hayatlarında tam da içselleştirdikleri, aile üzerinden taşıdıkları, 'aydın' anlamlar yüklemeye çalıştıkları bir olgu olarak devam etti.. Sirman'ın analizlerinde belirttiği gibi bu aydın anlamların en önemlisi romantik aşk idi. Romantik aşk söylemi üzerinden birey olan kadınlar, özgürlüğün tadını ancak bu özgürlükle heteroseksüelliği ve namuslu davranmayı seçerek, vatana faydalı, cemiyete yararlı, tek eşli aileler yaratarak çıkartıyorlardı.

Öte tarafta çok sayıda kadın kamusal alana[22] çıkamamaktaydı. Örneğin aşiretler, taşra esnafı ya da kent yoksulu ve göçmen aileler içinde kadınların kamusal alandan dışlanıp eve bağlanmalarının mekanizmaları ve ölçeği birbirlerinden farklı Ne yazık ki bu farklılıklar hakkında henüz yeterince araştırma yapılmış değil. Ancak şurası net ki kadınların kamusal alana çıkışının sınırlanmasında aile ortak payda olmuş. Aile etrafında örgütlenen anlam ve pratikler değişse de tam da farklı aktörlerin üzerinde uzlaştıkları aile denince akan suyun durması olmuş. Herkese eşitlik iddiasıyla ortaya çıkan devlet kurumları en temel prensiplerde kadın erkek eşitliğini garantileseler de bu bir direnme ile karşılaşmayı gerektirdiğinde kadınları ailenin getirdiği eşitsizlik alanına terk etmiş ve etmeye devam etmekte. Zaten kamusal alana çıkan kadınlar da yukarıda bahsettiğim gibi aile ile ilgili tasavvurlar üzerinden çıktıkları için bu aslında çok da görünür bir çelişki yaratmıyor. Kısaca cumhuriyetin kamusal alanlarına çıkan kadınlar ve de çıkmayanlar aslında bedenlerini, emeklerini, alanlarını ve seçimlerini aile üzerinden tanımlayan bir toplumsal bağlamda aktör oldular. Kadının yeri, önemi, varoluşu ailesiydi, çalışmak ve /veya kamusal alanda varolmak bir şeyi değiştirmiyordu. Kurumsal düzenlemeler, yasalar, aile içi işbölümü, çocukların sosyalleşmesi gibi değişik toplumsal olgular bu tasavvur etrafından dönüyordu. Bu şekilde namus merkezli ataerkil rejim her gün yeniden yapıldı, günden güne yeniden üredi..

Özetle hepimiz ortak bir ataerkil rejimde yaşıyor ve de farklı şekillerde namus üzerinden bedenimizi düşünüyorsak bunda cumhuriyet kurumlarının başrol oynadıkları gerçeği yadsınamaz. Peki neydi cumhuriyeti bunca güçlü kılan? Cumhuriyet kurumları nasıl oldu da özellikle otuzlu yıllardan

itibaren kendilerine değişik çevrelerden gelen muhalefetleri bastırarak kendisini doğallaştırdı? Bu gücün en açık sebebi özellikle ikinci dünya savaşı sonrasında cumhuriyet rejiminin uluslararası düzlemde giderek kurumlaşan kalkınmacılık ile eklemlenmesi. Kalkınmacılık, önceki yüzyılın sömürgeci medeniyetçiliğine başkaldıran üçüncü dünya ülkelerinin verdiği anti-emperyalist savaştan sonra Batı ile Batı olmayan toplumlar arasındaki ilişkinin yeni biçimini oluşturdu (Escobar, 1995).

Kalkınmacı modelin baş aktörü ulus devlet, amaç da toplumun topyekün kalkınması idi. Hedef böyle bir dönüşüm olunca ulus-devlet seçkinleri de bu değişimi kuracak ana aktörler olarak beliriyordu. Bu seçkinlerin etrafında kurulan devletin hem siyasi, hem ekonomik hem de kültürel anlamda en güçlü aktör olması doğal kabul ediliyordu. Kalkınmacı devlet gerçekten güçlüydü de. Tarih araştırmalarından, müzelere, eğitime, bilime, sanata kadar her türlü kültürel sembol kalkınmacı devlet tekeliyle ulus adına yapılıyordu. Bu şekilde açılacak tartışmaların ana ekseni devlet ve kalkınma oluyordu.

Devlet ekonomik alandaki en önemli aktördü ve bütün büyük girişimler direk devlet eliyle ya da devlet desteğiyle yapılıyordu. Devlet aynı zamanda en büyük işverendi. Hakimden hemşireye, öğretmenden, Sümerbank memuruna kadar çok geniş mesleki tercihler devlet memurluğu kapsamı altında idi: Aynı zamanda devlet bünyesinde çalışmak yukarı doğru hareketliliği mümkün kılan tek mesleki tercihti. Bu şekilde kalkınmacı devlet kendisine sadık yeni seçkinler yaratıyordu. Böylece yeniden üreyen kalkınmacı bakış açısında toplumdaki farklı kimliklerin önemi yoktu ve olmamalıydı çünkü ulus, ulus olarak kalkınacaktı. Bu farklılıklardan bahsetmek tam da kalkınmanın karşısında duruyordu. Toplumdaki eşitsizlikler önemliydi ama bunlar da ancak kalkınma sayesinde düzelebilirdi, dolayısıyla kalkınmacı devleti güçlendirmekten başka yapılabilecek bir şey yoktu (Ferguson, 1994). Toplumsal cinsiyet eşitsizliği de ancak toplumun kalkınması, insanların eğitimli medeni bir görüşe sahip olması ile çözülecekti. Devletin toplumsal cinsiyet ilişkilerine ve de namus merkezli ataerkil rejimin yeniden üretilmesine etkisi düşünülürken o dönemde sahip olduğu bu farklılaşmış, maddi ve söylemsel güç gözden kaçmamalı.

80li yıllardan itibaren bu görüntü ciddi olarak değişti. Bugün namusun hayatlarımızda yeniden üretilmesinden bahsederken artık bu derece güçlü bir devletten ve etkisinden bahsetmiyoruz. Dolayısıyla ataerkilliğin yeniden üretilmesi artık sadece aile ve devlet arasında kurulan bir olgu değil. Kalkın-

macı devletin gücü hem siyasi, hem kültürel hem de ekonomik boyutlarda farklı şekillerde sınanırken, yeni aktörler ve yeni müdahale biçimleri, bununla beraber de hem yeninin hem eskinin özelliklerini gösteren karma bir ataerkillik ortaya çıkıyor.

Ekonominin yeniden yapılanması hem devletin hem de farklı toplumsal katmanların dönüşümünü içeriyor. Kalkınmacılıkta devlet ve toplum bir bütün olarak ele alınıp kalkınma için tarım, sanayi, eğitim vesaire gibi farklı toplumsal alanlara müdahale edilmesi tezi hakimken neoliberal düzenlemelerde altta yatan varsayım kurumların bir yerden bir yere aynı şekilde taşınabileceği, bunun da toplumsal dönüşüm için yeterli olduğu. Bu amaçla hem devletin çalışma alanı piyasa mekanizmaları aleyhine daraltılıyor hem de bu çalışma biçimleri piyasadakilere benzetiliyor. Özellikle finans sermayesinin rahat seyahat edebileceği bir düzenin, üretilen değerin dağılımı meselesinden bağımsız olarak toplumun tamamına yararlı olacağı varsayılıyor. Toplumsal değişim deyince akla bireylerin kendi çıkarlarını koruyabileceği ve de ekonominin dinamik bir şekilde işleyeceği ortamı hazırlamak geliyor. Bu gibi bir misyonu da teknik olarak en doğru şekilde tasarlanmış kurumların kotarabileceği varsayılıyor. Örneğin Başbakanlık Denetleme ve Düzenleme Kurulu, Reakabet Kurulu, Enerji Piyasası Kurulu gibi bir çok yönetişim kurulu daha önce devlete ait olan yasama yürütme ve yargı yetkilerini kendi konuları dahilinde kullanmaya başlıyor. Tabii bu gibi ciddi yeniden yapılanmalar çatışmasız olmuyor. Örneğin teknik kurullarla bu yetkileri onlara kullandırmak istemeyen Danıştay gibi devlet yargı mercilerinin arasında bir hukuk savaşı olduğu söylenebilir. Çatışmanın ekseni tartışılan olayların nitelikleri olduğu kadar bu olaylarla meşgul olmaya kimin yetkili olduğu; örneğin meselenin danıştaym karar vereceği bir idari hukuk meselesi mi yoksa ekonominin yeniden yapılanması ile ilgili teknik bir mesele mi olduğu (Bayramoğlu, 2005).

Tabii bunlar uluslarüstü aktörlerin ağırlıklarının fazlasıyla arttığı bir dönemde oluşuyor. Gerek ekonominin teknik bir şekilde 'çalışmasını 'kodlayan IMF, Dünya Bankası gibi aktörler gerekse Avrupa Birliği hem vatandaşların gündelik hayatta yaşadıklarının hem de devletin değişmekte olan yapısının belirleyicisi olmaya gayret gösteriyor.

Paralel bir şekilde sivil toplum kuruluşlarının kamusal alanda öne çıktığını görüyoruz. Eski tarz dernekler, kooperatif ve sendikalar devam ederken yeni nesil sivil toplum kuruluşları giderek görünürlük kazanıyor. Bu kuru-

luşlar yari siyasi yarı profesyonel bir duruşla daha önce kalkınmacı devletin varolduğu ve giderek çekildiği alanlarda faaliyet gösteriyorlar (Can, 2007). Ulusal ve uluslararası aktörler tarafından işletilerek profesyonellik üzerinden yürüyen söylemlerle kendilerini tanımlayıp fonlanıyorlar.

Namus cinayetleri şu anda devlet ile beraber bu yeni kurumların da ilgi ve müdahale alanında. Birleşmiş Milletler Nüfus fonu'ndan Avrupa Birliği'ne namus cinayetleri konusunda rapor hazırlayan, fon sağlayan ve de siyaset üretimine katkıda bulunan değişik uluslarüstü kuruluşlar, bunlarla işbirliği içinde olan çok sayıda kadın merkezli sivil toplum örgütü var. Bu kuruluşlar varolan söylemler çerçevesinde devletle ve birbirleriyle bazen işbirliği içinde bazense çatışarak namus cinayetlerine müdahale ediyorlar.

Feminist hareketten namus cinayetlerine gelen müdahaleler ise artık oldukça güçlü bir konumdan geliyor. Feminizm seksen sonrasında ortaya çıkan bir hareket olarak bu yeni kurumsallaşmaların getirdiği alanı olabilecek belki de en iyi şekilde değerlendirdi. İlk dönemlerinde seçkin kadınlarca vücuda getirilmiş bir hareket olarak özellikle doksanlı yıllara gelindiğinde gene bu kadınların öncülüğünde kendi sivil toplum kuruluşlarını, uluslarüstü örgütlerle kendi bağlantılarını kurdu. Bu arada devleti muhatap alan ciddi bir lobicilik örneği verdi, özellikle yasaların değişmesinde kendini gösteren çok önemli başarılara imza attı. Burada ilginç bir zamanlama ile feministlerin bu çabaları siyasi meseleleri teknik bir mesele olarak gören özellikle Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği gibi uluslarüstü kurumlarca sağlanan söylemler ve kurumsal modelleme çabaları ile kesişti. Bu tür söylemler ve modeller feministlere hem meşruiyet alanı sağladı hem de siyasi eşitliğin vücuda gelebileceği kurumsal formasyonlar hakkında donanım sahibi yaptı[23]

Feminist hareket bu şekilde cumhuriyet kurumlarının en genel seviyede verdiği siyasal eşitlik sözünün altını doldurmaya çalıştı. Feministlerin en önemli kazanımlarmdan olan yasa değişikliklerinden önce cumhuriyetin prensiplerini kodlayan anayasa, seçim kanunu gibi genel yasalarda eşitlik ilkesi kodlansa da, daha gündelik hayata ve kadınların yaşantısına yaklaşan kanun maddelerinde kadınlar ailenin alanına terk ediliyor, yasaların kadınlara sunduğu güvence ve eşitlik azalıyordu. Yasaların uygulanma sırasının da özelden genele doğru olduğu hatırlanılırsa bunun ne denli problemli bir durum olduğu kolayca anlaşılabilir. Bu şekilde cumhuriyetin kurucu metinlerinin kadınlara verdiği aydınlanmacı söz uzun süre boyunca soyut ve cumhuriyet rejimine sadakatin işareti olaraktekrar edilen bir ezber halinde kal-

dı. Oysa feminist hareket bu sözü genel olarak kadınların yaşadıkları tüm ayrımcılılıkları sorunlaştırmalarına yarayabilecek çok boyutlu bir kaynağa dönüştürmeye başladı ve bu çaba güçlenerek devam etmekte[24].

Feminist hareket kamusal alanın erilliğini, ve kamusal söylemlerin dışladıklarını açığa vurmaya çalışırken aynı dönemde ortaya çıkan Kürt ve İslamcı hareketler kalkınmacı devletin yerleştirdiği laik Türk Sünni bireyselliğinin dışladıklarını siyasi cemaatin hem tasavvurlarının hem de pratiklerinin içine yerleştirmek için uğraşı vermekteler. Bu bağlamda bu üç hareket arasında en azından mesele temelli işbirliklerine gidilmesi doğal görünebilir. Ancak böyle işbirlikleri az bulunur bir şey iken her üç hareket de yukarıda bahsettiğim sivil toplum kuruluşu, uluslarüstü organizasyon gibi vücuda gelmekte olan yeni oluşumlar ile kendilerini eklemledikleri için son dönemde bu kuruluşların söylemsel çerçeveleri içerisinde devam eden bir takım tartışma ve çabalar gözlenmekte. Feminist harekette gözlenebilen bir diğer olgu da özellikle son dönemde orijinal seçkin kadrosunun ötesine geçme arayışı. Burada da gözlenen sivil toplum kuruluşu modeli üzerinden gazeteler, dergiler, internet siteleri, eğitimler, haberleşme ağları gibi değişik modeller aracılığı ile seçkin olmayan kadınlar ile iletişime geçilmesi[25].

Kanımca namus cinayetleri ve gelenek tasavvurlarının etkilerini anlamak tam da feminist hareketin genişlemesi ve girebileceği işbirliklerini değerlendirmek bağlamında önemli. Cumhuriyetin kamusal alanına çıkan ve çıkmayan kadınların aslında ortak bir ataerkil düzende yaşadıklarını teslim etmiştim. Makalenin bu bölümünde 80li yıllara kadar bu paylaşılan ataerkil aile tecrübesine rağmen, gelenek üzerinden kurulan kimlik ve aidiyetler ile kadınlar arası örgütlenmenin önünün nasıl kesildiğini tartışacağım. Kalkınmacı devlet döneminde Kandiyoti'nin deyimiyle kadınları cumhuriyet ideolojisinin piyonlarına dönüştüren bu ayrımları tartışıp, bu ayrımların devlet –toplum ilişkisinin dönüşümü ile nasıl etkileşerek dönüştüğünü, gelenek kategorisinin nasıl yeniden kodlandığını tartışacağım. Gelenek kategorisinin söylemsel olarak kuruluşu ile gelen ayrımları anlamak bence önemli zira bu ayrımlar ile kadın örgütlenmesi sekteye vuruluyor. Burada yanlış anlaşılmasın kadınlar olarak aramızda hiçbir faklılık yok, bütün ayrımlar yapay demiyorum. Ancak gelenek üzerinden kurulan ayrımların çoğu kez iktidar ilişkilerini yeniden ürettiğini düşünüyorum. Gelenek söylemini eleştirel bir bakış açısıyla sorgulayarak tam da kadınlar olarak aramızdaki eşitsizlik ve farklılıkları tartışabileceğimiz bir alan oluşacağına inanıyorum. Türkiye'de şu an-

da oluşabilecek geniş tabanlı bir kadın örgütlenmesinin de 'kadın' kategorisinin içerdiği farklılıklar ve eşitsizlikleri bir kenara bırakarak değil tam da bu kategoriyi açıp içinden farklı ve eşitsiz yerlerde duran ama hepsi ataerkil düzende yaşayan kadınların siyasetini çıkararak mümkün olabileceğini düşünüyorum.

Gelenek ve Toplumsal Dönüşüm:

Türkiye kalkınmacı devletindeki kurucu ayrım eğitimli ve akılcı olduğu düşünülen bir devlet seçkinleri kadrosu ile bu kadronun dışında hayatlarını gelenek çerçevesinde kurduğu düşünülen bir toplum idi. Burada eğitim öğrenimin ötesinde bir çeşit dönüşmüşlüğü ifade ediyor, üstünlüğü teslim edilmiş bir grubun işareti olarak taşınıyor ve yaşanıyordu. Eğitimli cumhuriyet aydını toplumun geri kalanını dönüştürerek, cumhuriyetin akılcı, eşitlikçi aydınlanmacı ideallerini yerleştirecekti,. Savaş, akıl ile gelenek arasındaki savaştı. Bu savaş bireysel olarak bu seçkinlerin cahil halkı eğitmeleri ile veriliyordu. . Eğitim daha genel seviyede kalkınma ile paralel gidiyordu. Zaten eğitim kalkınmayı, kalkınma da eğitimi getirecekti. Ayrıca devletin seçkinleri tam da devlet tarafından eğitimli olmaya çağrılmış, bu şekilde dönüştürülmüş oldukları için kalkınmanın aktörleriydiler. Aslında toplumsal kökenleri kendilerine benzeyen bu halktan farklılıkları ve kendi statülerinin sebebi tam da bu eğitim idi. Dolayısıyla eğitim üzerinden kurulan bu kalkınmacı farkı sonuna dek savunuyorlardı.

Kalkınmacı devlet eliti bir taraftan cumhuriyetin prensipleri ve onların temsilcileri olan kendilerini aydınlanmanın evrensel ve eşitlikçi aklıyla tanımlıyordu. Öte yandan bu bağlama siyasi eşitlikçiliğin yöntemi olan demokratik usullerle girmeye çalışanların suratlarına kapılar kapanıyordu. Türk demokrasisi henüz bu isteklere hazır değil deniyordu. Kadınlar, sakatlar, Kürtler, Aleviler gibi farklı azınlıklar, farklı yaşam tercihleri ve duyarlılıkları olan ve bunları kimlikleri ile de belirtmeye çalışan muhafazakar kesimler, ya da toplumdaki eşitsizliklerin üzerinden politika yapmak isteyen sol kesimler bu istekleri siyasete çevirdiklerinde kalkınmanın bekleme odasına sevk ediliyorlardı. Kalkınmanın zamana ihtiyacı vardı. Bu bağlamda devletin kalkınmacı yüzüyle totaliter yüzü birbirini tamamlıyordu. Kalkınmacı ideolojiyle ikna olmayıp bekleme odasındaki yerlerinde uslu uslu oturmayanları, her zaman daha sert şekilde, darbelerle ve darbelerin gündelikleşmiş polis mekanizmalarıyla yerlerine oturtmak mümkün oluyordu[26]. Kal-

kınmacı devlet aydın varoluşunun iletilmesi anlamında kullanılan eğitim ve kalkınma ideolojisi ile muhalifleri şiddet kullanarak bastırmak arasında arasında yer alan bir çok farklı ideolojik tekniği ve şiddet yöntemini içeriyor, böylece toplumu 'düzen' içinde tutuyordu. Böyle bir ortamda kalkınmanın ne zaman ve nasıl geleceği, kalkınmanın aklı ile geleneğin karanlığı arasındaki zıtlık gibi kavramların kendileri kamusal alanda tartışma konusu olmadı. Tartışma konusu olan bu zıtlık etrafında kurulan müdahalenin önceliği ve de kalkınma sağlanana kadar dezavantajlı kesimlerin yapmaları gereken 'fedakarlıklar' oldu.

Bu bekleme odası sembolü Chakrabarty'nin betimlediği şekliyle sömürgeci söylemlerde Batı medeniyetinin sömürge edilene söylediğine benzer bir şekilde çalışıyordu (2000). Türkiye'de yerleştirilen cumhuriyet ideolojisi ve pratiği kendisini batılı sömürgecilerin tam da sömürgeleştirdikleri halk için kullandıkları oryantalist ayrımlar üzerinden anlar oldu[27]. Bir yanda aydınlar ve akıl, öbür yanda aklı tehdit eden, kendisinin iyiliğini dahi bilemeyecek derecede cahilleşmiş ve geçmişin bağnazlığından yani gelenekten henüz kendini kurtaramamış bir "halk." Geçmiş, gelenek içinde tutulmuş bir karanlıktı ve başka hiçbir şey değildi. Geçmişle gelecek, halkla, aydın, akıl ile cehalet ve gelenek arasında yapılmış olan ayırım toplumsal olduğu kadar siyasi bir anlamda ifade ediliyordu. Halk ve halkın savunduğu herşeyin karanlık birer gelenek olarak tanımlanmış olduğu bir ideoloji Cumhuriyetin seçkinlerini geçmiş pratiklerini (örneğin imparatorluk, hilafet, aşiret ya da tarikat) "şimdi"nin içinde akıtarak siyasi bir alternatif haline getirebilecek tüm aktörlerden koruyordu.

Ancak ve ancak kalkınma adına verilecek topyekün bir savaşla bertaraf edileceği düşünülen ve geçmişin karanlığını temsil eden gelenek genelde aile ve kadınlar aracılığı ile somutlaştırılabiliyordu. Kadınlar geleneğin asal mağdurlarıydı. Kadınların geleneğin hedefi olması da bir taraftan onların hem vatan hem aile içinde yüceliklerini kuruyor hem de bu yüceliğin gerektirdiği fedakarlığı da onlardan beklememizi sağlıyordu.

"Geleneğin pençesindeki kadınlar" söyleminin en ilginç özelliği ciddi anlamda hiçbir şey söylememesiydi. Bu gelenekler nasıl, nereden çıkıyorlar, tam olarak ne yapıyorlar, neden 'hala' oradalar gibi sorular konuşulmadı. Kadınların yaşadıklarına gelenek demek bir sessizliğin adıydı. Bu şekilde sorgulanmayacak bir alan oluşuyor, kalkınmacı devletin öncelikleri tekrar tekrar kuruluyordu. Bir taraftan da kadınların yaşamakta oldukları dene-

yimler siyasi istemlere dönüşmeden kadınların düzene ve aileye olan bağlılıkları sağlanıyordu. Böylece ataerkillik sorunsalları kalkınma meselesine tercüme ediliyor, indirgeniyordu. Ataerkillik konuşulmayınca da cumhuriyetin bahsi geçen geleneklerin yeniden üretilmesine yaptığı katkılar, cumhuriyet rejiminin ataerkil toplumsal cinsiyet ilişkileri ile iç içe geçmesi görünmez kılınıyordu.

"Geleneğin" cumhuriyet Türkiye'sinde ataerkillikten ayrı bir şekilde konuşulmasının kadınlara etkisi çok çeşitliydi. Bu şekilde kadınlar iki ayrı gruba ayrılıyordu. Birinci grupta kalkınmadan şimdiden yeterince yarar görmüş, eğitimden ve yasal eşitlik gibi cumhuriyetin verdiği 'imtiyazlardan' yararlanan, Yeşim Arat'ın Cumhuriyetin Kızları dediği kadınlar vardı (2000). Bunlar devamlı Osmanlı geçmişi, diğer Müslüman ülkelerdeki kadınlar, ve de seçkin olmayan kadınlar ile kıyaslanıyor, cumhuriyetin onlara verdiği haklar için şükretmeleri bekleniyordu. Bu bağlamda daha önceki kadın hareketleri, çabaları ve kotardıkları unutuluyordu. Unutulanlar arasında sadece 19. yüzyılda aktif olan,Rum, Ermeni, Müslüman ve Yahudi Osmanli kadın hareketleri değil daha geç dönemde cumhuriyetin ilk yıllarında son derece önemli olan Türk feminist hareketi de vardı Bu hareketlerle beraber kadınların kadınlık tecrübeleri üzerinden örgütlenerek siyasete katılmaları fikri de unutuldu. Toplumsal cinsiyet eşitliği meselesi kalkınmacı devletin kendi sıralamasıyla 'bahşedeceklerine ' endekslendi. Bu kadınların sahip oldukları 'şanslarından' ötede kendileri için isteyebilecekleri bir şey yoktu. Zaten ne zaman böyle bir şeyden bahsedecek olsalar hep 'öteki' kadınlar hatırlatılıyor, bu şekilde buradan gelecek muhalefet önlendiği gibi, gayet sadık ve çalışkan bir kadro cumhuriyet seçkinlerine ekleniyordu (Kadıoğlu, 1994).

Gelenek söylemi üzerinden yaratılan ayrımın kurduğu ikinci grup geleneğin nesnesi haline getirilmiş olan kadınlardı. Bu kadınlar ve onların geldikleri cemaatler geleneğin pençesinde olarak kuruldukça kalkınmanın müdahale alanına giriyordu. Şimdilik geleneğin pençesindeydiler ve de kurtarılmaya ihtiyaçları vardı. Bir iki tanesi kalkınmacı seçkinlerin idealistleri tarafından her zaman kurtarılabilirdi. Bu kadınlar hakkında fazla bilgi de üretilmedi zira onların öznelliklerinin tümünün gelenek tarafından belirlendiği düşünülüyordu. Kalkınmanın toplumsal etkisi yaygınlaştıkça içi boş bırakılan ya da her an doldurulabilecek gelenek ortadan kalkacak ve bu kadınlar da seçkin kızkardeşlerine benzeyeceklerdi. Bu sebeple tüm siyasi enerji devletin kalkınmacı projesine eklemlenmeliydi. Böylelikle hem devlet ve seçkin-

lerinin iktidarı meşrulaşıyor hem de kadınlar arası, kadınlık üzerinden kurulabilecek siyasi örgütlenmeler engellenmiş oluyordu. Siyaset erkeklerin tekeline ve yukarıda bahsettiğim tarz siyasetlerle yaptıklarına bırakılıyordu. Tüm bunlarla beraber gelenek söylemi sayesinde kalkınmacı seçkinler ile toplumun diğer kesimleri arasındaki ilişki bir fark olarak kodlandı. Gelenek söylemi bu ilişkinin eşitsizlik, sömürü, çatışma gibi terimlerle anlaşılmasına karşı kullanılabildi. Bu şekilde de bu terimlerin giderek marjinalleşmesinde önemli rol oynadı.

Son yıllarda gördüğümüz ana değişiklik adı konmayan ve de her zaman açık bir kategori olarak bırakılan geleneğin şimdi giderek bilinebilir bir nesne haline gelmesi. Kalkınmacı devlet döneminde bu fark açıklanmaz, üzerine bilgi üretilmez iken bu dönemde geleneği bilmek, özellikle kültür terimi üzerinden onu incelemek, tartışmak istiyoruz. Bu dönüşümün yeni iktidar biçimlerinin ortaya çıkışı ve eskilerin örneğin kalkınmacı devletin ekonomi, siyaset ve kültür alanlarında tek ve tartışılmaz olma halinden uzaklaşması ile ilintili olduğunu düşünüyorum.

Bu değişimler birkaç koldan ilerliyor. Bir taraftan Kürt ve İslamcı hareket genelde kendileri ile bağdaştırılan cahillik ve geri kalmışlığa karşı bir kimlik söylemi oturtmaya çalışıyorlar. Bu hareketler kalkınmacı devletin aydın/cahil, gelişmiş/gelişmemiş ayrımında aşağıda kalan kesimlerden kendilerine çağırdıkları kişilere bir kimlik önerdiler ve de hareketlerini bu kimliğin görünür olması, hakların bu kimlik üzerinden kazanılması ve de bu kimlikten yeni yaşam alanları kazanması üzerinden yaptılar. Kültür terimi bu farklılıkları ve oradan doğan aidiyetleri anlamlandırmak için kullanılmaya başladı.

Yalnız burada altının çizilmesi gereken bir nokta 80lerin ortasına doğru bu arayış oluşurken kültür ve kimlik terimlerinin şu anda olduklarından daha farklı şekillerde kullanılmış olduğu. İlk başlarda kimlik terimi klasik sol sorgulamaların –özellikle kalkınmacılık ile kesiştiği yerlerde- bir kenara ittiği iktidar ilişkilerini eleştirinin içine katmanın bir yolu olarak görülüyordu. O dönemde örneğin Kürt kimliği derken cumhuriyet döneminde Kürtlerin yaşadığı şiddet ve tahakküm bu tartışmaya katılan hem Kürt hem de Kürt olmayanlar tarafından tartışılıyordu. Ancak son yıllarda özellikle Kürt hareketine dışardan bakanlarda bu arayışın içinden düzen ve hiyerarşinin sorgulanması olarak algılayabileceğimiz sol temaların çıktığını görüyoruz. Giderek kültür söylemi çok kültürlülük ile, çok kültürlülük de dünyayı yan yana

hiyerarşisiz şekilde duran kültürler arası 'diyalog'dan oluşmuşmuş gibi yapan ideolojik bir kurgu ile ilintilendirildi. Böylece kültür teması etrafında oluşan tartışmalar ile iktidar analizlerinin özellikle merkeze yakın duranlarında kültürü anlamak ile iktidarın farklı biçimlerini anlamak arasındaki bağlantı giderek zayıfladı. Yani belki seksen ortalarından beri kültür tartışıyoruz ama ama kültür tartışmalarımız giderek iktidar ilişkilerini sorgulamanın bir yolu olmaktan çıkıp bir alternatifi haline geliyor.

Kültürün radikal sorgulamalardan ayrı ve onlara alternatif bir kategori olarak kullanılır hale gelmesi gerek Türkiye'de gerekse dünyada sol siyasetin güç kaybetmesi ile ilintili. Bildiğimiz gibi ülkemizde seksen darbesi sadece siyasi değil aynı zamanda ekonomik bir müdahale idi. Cumhuriyetin başından beri azınlıkların yerine oluşturulmaya çalışılan milli burjuvazi sonunda oluşmuş, orduyla el ele en önemli düşmanını eziyordu. Sol hem özgürlükçü hem eşitlikçi siyaset arayışlarından kurulu olduğu ölçüde bu ittifakın doğal düşmanı kabul edildi(Zurcher, 1998). Sendikasından, üniversitesine, siyasi partisinden, entelektüel altyapısına, yerel örgütlenmesine kadar her bağlamda ciddi şekilde temizlenilmeye çalışıldı. Zaten büyük kan kaybetmiş olan sol 1989'dan itibaren de alternatif üretebileceğine dair tasavvurunu ve güvenini de kaybetti. Bundan sonra sol temalar kimlik temelli hareketlerin, örneğin Kürt hareketinin içinde yer aldı. Çevreci ve feminist hareketler ile İslamcı hareketin avangard denilecek bir kısmı ise özgürlükçü ve eşitlikçi sol arayış temaları ile belli sorunsallar çerçevesinde bağlantılar kurdu. Yani hiyerarşi ve düzenin sorgulanması olarak kimlik ve kültür konularını gündeme getirmiş olan sol, giderek kimlik ve kültür tartışmalarının içinde bir alt kümeye indi.

Bu noktada ekonomideki yeniden yapılanma ile beraber ortaya çıkan söylemlerde de finanssal sermayeyi Türkiye'ye çekmenin önemi, sık sık alternatifi düşünülemez bir olgu olarak sunulmaya başladı. Böyle bir ortamda sol düşüncenin getirebileceği anti-emperyalist duruş fazlasıyla tehlikeliydi ve dışlandı. Türkiye'de yaşanan ekonomik ve toplumsal yeniden yapılanma bir 'demokratikleşme/demokratikleşememe', 'Avrupa birliği'ne entegre olma/olmama' meselesi olarak ele alındı. Çok daha temel bir dönüşüm içeren bu yeniden yapılanmanın temel koordinatları, hangi grupların bundan ne aldığı, ne gibi yeni iktidar alanları kurulduğu halen kamusal tartışmaların konusu olamadı.

Kamusal alan tartışmalarının ana eksenini ekonomik ve toplumsal yeniden yapılanma sonucunda bir çok alandaki iktidar tekelini yitiren devletin

bekası ile devlete eleştirel yaklaşan kimlik temelli hareketlerin getirdiği tehlikeler oluşurdu. İslamcı hareketin kalkınmacı ulus-devletin tahayyül sınırlarını aşan türbanlı kadın bedenlerini kamusal alana sokmak istemesi sonu gelmez döngüsel kamusal tartışmalarla ana mesele olarak kuruldu. Kürt hareketinin bir kısmının Türk ordusu ile silahlı çatışmaya girmesi de kamusal gündemi belirledi. Hareketin bastırılması, ulus devletin varlığa devamının işareti sayılır oldu. Böylelikle demokratikleşme ve Avrupa Birliği meselelerinin yanına devletin tehlikelerden korunması teması da eklendi.

Bu süreçte ulus-devlete bağlı eskinin 'aydın, eğitimli' seçkinlerinin devamı olan grupların doğallaşmış devlet ideolojileri giderek milliyetçiliğe dönüşüyor. Her ne kadar bir çok çelişki ve ayrışmayı içinde barındırsa da bu grupların harekete geçirilmeleri genellikle Kürt ve İslam tehlikesi algısında beslenen reaksiyoner bir milliyetçileşme ile oluyor. İlginç olan bu milliyetçiliğin gerek solun, gerekse demokratikleşme tartışmalarının siyasetin merkezine taşıyamadığı –veya taşımadığı- kapitalizmin dönüşüm meselesini de kendisine eklemlemesi. Şu anda neoliberal kapitalizmin farkına varış ve de ona karşı direnmek istemeyi de tekelleştirerek milliyetçi eksene çekmeye çalışan bir seri hareket var. Kendisine sol da diyebilen bu hareketlerin ortak varsayımı emperyalizmin kolayca işaretlenebilir bir seri problemli fon, Avrupa Birliği gibi bir takım kurumlar tarafından gerçekleşeceği ve de bunlara direnilirse emperyalizme de direnilmiş olacağı. Basitleştirilerek, popülistleştirilerek milliyetçileştirilmiş bir çeşit anti emperyalist duruşun, Kürt ve İslamcı karşıtı bir sentezle harmanlandığı bir dönemde yaşıyoruz.

Görünen o ki gelenek üzerinden tanımlanan kültür kategorisi hem neoliberal yeniden yapılanmaya taraf olan gruplar, hem de kendisini milliyetçilikle tanımlayan grupların söylemlerine eklemlenebilen kullanışlı bir kavram haline geliyor. Hakkında çokça konuşulan bu kültür kategorisi de yukarıda belirttiğim gibi kalkınmacı devletin "ulusuna" alternatif bir yönetim birimi olarak acilen çok kültürlülük rejimine entegre edilmek isteniyor. Son dönemde çok kültürlülük içinde bulunduğumuz neoliberal ekonomik yeniden yapılanmanın siyasi paraleli ve yeni bir vatandaşlık ideolojisi olarak kurgulanmaya çalışılıyor. Demokratik rejim içinde yaratılacak bir takım kapsayıcı kurumsal düzenlemelerle bir çok demokratik meselenin üstesinden gelinebileceği varsayılıyor. Burada kalkınmacı devletin yekpare bir şekilde ulusal kimliği koruyan, yeniden üreten ve de onun dışındaki kimlikleri yadsıyan ve bastıran pratikler haklı olarak eleştiriliyor. Buna çözüm

olarak ise bir taraftan ekonomik dönüşümün alternatifsiz olarak kurgulanırken diğer taraftan da siyasi alanda bu ekonomik dönüşümle uyuşabilir ve onu kolaylaştırıcı hak ve özgürlükler destekleniyor. İşte kültür bu hak ve özgürlüklerin istenme ve tartışılma terimleri arasında giderek önem kazanıyor.

Namus cinayetlerine gelenek denip, bir kültür meselesi olarak adlandırıldığında tam da iktidarın son dönemdeki yeniden yapılanması ile uyumlu bir müdahale nesnesi yaratılmış oluyor. Ne kalkınmacı devletin kurmuş olduğu hiyerarşiler, ne son dönemdeki silahlı çatışma yahut fakirleşme ve yerinden edilme ne de İslamcı veya Kürt ideolojilerinin etkilerinin tartışılmasına gerek kalmıyor. Mesele teknik bir meseleye dönüşüyor, daha önce denenmiş çeşitli modellerden bir sentez yapılarak namus cinayetlerine müdahale edilmesi öngörülüyor. Çeşitli kurumlar aracılığıyla bu müdahaleyi mümkün kılabilecek şekilde bilgiler toplanıyor.

Bu müdahaleyi yapan aktörler de yapılma şekilleri de kalkınmacı seçkinlerden ve yöntemlerinden farklılık içeriyor. Finanssal sermayenin çalışma şekli, yani para ve para ile ilgili düzenlemelerden değer yaratılması beraberinde sembol ve bilgi üretimi ile uğraşan, bilgi ağlarına entegre ve de hem ulusal hem uluslarüstü düzlemde hareket eden yeni bir seçkin sınıfının doğmasını getiriyor. Dünya üzerinde esnek ve kendisi bir sembol şekilde dolaşan finanssal sermayenin her bulunduğu yerde finansal ağlardan, çok uluslu şirketlere, uluslararası örgütlerden, reklamcılık şirketlerine, sivil toplum kuruluşlarından akademiye kadar diğerlerinin ulaşamadığı bilgi ve semboller üretip bu yeni uluslarüstü düzenin aktörü olan uluslarüstü profesyonel bir kesim oluşuyor. Bu yeni seçkinler tam da meseleleri farklılık olarak kodlayıp bunların profesyonel tekniklerle ayrıştırılıp idaresi ile belirliyor kendi üstün konumunu. İşte gelenek söylemi üzerinden kurulan kültüre teknik ve profesyonel yaklaşımlarla müdahale edilmesi tasavvuru tam da bu grup ile onların müdahale nesnesi haline gelen kesimler arasındaki iktidar ilişkilerini görünmez kılınıyor. Namus cinayetleri söylemsel olarak gelenek ve kültüre bağlanarak nesneleştirilerek hayatlarına müdahale edilen toplumsal gruplar ile onların hayatına müdahale etmekte olan profesyonel seçkinlerin arasında iktidarın ve kaynakların nasıl bölüşüldüğü sorusu görünmez kılınıyor. Bu görünmezlik yeni müdahaleleri mümkün kılıyor.

Diğer taraftan miliyetçiliklerini popülistleştirerek tanımladıkları Kürtçülüğe, İslamcılığa ve emperyalizme karşı duran çevreler için kültür söylemi

çok daha net bir şekilde dönüştürülmesi gereken problemin adını koyuyor. Kürtlerin milliyetçiliği eleştiren bir şekilde istedikleri tanınma ironik bir şekilde tam da Kürt kimliğini dondurup onu tarihin, toplumsal mücadele, dönüşüm ve iktidar ilişkilerinin dışına itilerek veriliyor. Bu şekilde de kalkınmacılığın ötekisi olan 'cahillerden' daha da sert ve giderek etnikleşen bir söylemle projesi olmayan popülist bir milliyetçiliğin ötekileri tanımlanıyor. Namus cinayetleri ve de onun üzerinden kurulan bu söylem aslında Kürtlerin kültürleri söylemi tam da etnikleştirerek ötekileştirmenin yolu oluyor[28].

Bugün Kürtlerin yaşadıkları şiddet ve eşitsizliklerin hiç tartışılmama ile tartişılırsa sadece kimlik meselesi olarak tartışılma gibi çözümsüz bir ikilikte kalma tehlikesi var. Bu noktada bir an önce Kürtlük meselesini kimliğin ötesinde bir grup insanın yaşadığı eşitsizlik ve şiddet üzerinden düşünerek, bu eşitsilizk ve şiddetin oluşma ve ona direnilme biçimlerinin tartışılması gerekiyor. Bu önemli zira Kürtlük de her bağlamda kendinden menkul bir direnme potansiyeline sahip bir kategori değil. Bu noktada belki de Kürt siyasetinin bir iç hesaplaşmaya giderek yavaş yavaş hangi Kürtler sorusunun sorulur kılmnası gerekliliği var. Zira Yüksekova'da bir oğlunu dağda bir oğlunu orduda kaybetmiş anne ile İstanbul'daki Zaza müteahhidin, ya da Kürt olup işkence yapan polislerin içinde durdukları kategorinin aynı ve her zaman anlamlı olduğunu düşünmek oldukça zor. Şu anda hızlı bir şekilde yapılanmakta olan Kürt siyasetinin Türkiye siyasetine Kürtleri ilk defa çıkarmadığını, kalkınmacı devlet döneminde Kürtlerin bazılarının daha çok sağ ğartiler ve aşiret politikaları üzerinden ilerleyen şekillerde devlet ağlarına ve kapitalist yapılara zaten eklemlenmiş olduğunu unutmamak gerekli. Zaten namus cinayetlerinin bir anda Kürtlerin geleneği olarak kodlanışmın bu kesime etkisinin ne olduğu ilginç bir soru. En azından söylemsel olarak geleneklere uyan veya ölen Kürt kadın imgesinin belli sadakatlari yeniden yaratmakta etkin olabileceği ortada (bkz. Çağlayan, 2007). Bu noktada tam da bu yeni ve kendisine sol hatta feminist de diyen yapılanmaların kendi iş yapış tarzlarını ciddi şekilde eleştirebilmeleri de önemli gözüküyor.

Yukarıda bahsettiğim gibi gelenek söylemi Türkiye Cumhuriyeti tarihinde kadınları daha önce ayırdı. Gelenek kategorisi üzerine eleştirel bilgi üretmemek kalkınmacı dönemde bir takım kadınların bir takım başka kadınların dönüştürme nesnesi haline gelmesi, bu yüzden kadınlar arası siyasi bir birlik kuramamaya sebep oldu. Aynı zamanda da bu kategoriler üzerinden seçkinler ile seçkin olmayanlar arasındaki ayrım doğallaştı. Öte yandan feminizm

80 sonrası Türkiye'sinde –yukarıda belirttiğim gibi kimlik demenin daha çok şey demek olduğu bağlamda- bir çeşit kimlik hareketi olarak doğdu. Kendisini kadın tecrübesi ve farklılığı üzerinden tanımlarken geliştirdiği siyaset genel olarak eşitlik temaları etrafında döndü. Ancak eşitliği de yasalarda ve siyasi kurumlarda eşitliğe endeksledi. Bu bağlamda Türkiye toplumunun ortasından geçen ekonomik ve siyasi yeniden yapılanma konusunda da bilgi üretemedi.[29] Aynı zamanda ortaya çıkan Kürt ve İslami hareketin kimlik konusundaki sorgulamaları ile ciddi anlamda diyaloga giremedi. Feministler olarak gene bir yol ayrımındayız. Kadınlar arası bir başka bölünme ve bir takım kadınların bir takımlarını ötekileştirmesi ve/veya müdahale nesnesi haline getirmesinin içinde mi yer alacağız? Yoksa buna alternatif mi yaratacağız?

Kurulmaya çalışılan neoliberal rejim yanlıları da milliyetçiler de namus cinayetlerini gelenek olarak görüp buradan da kültür tanımları yapıyorlar, böyle tanımlar yapıldığında iki kesimin de işine yarıyor. Hatta bu iki kesimin arasındaki tartışmanın ana koordinatlarının bu olduğu söylenebilir. Ancak feministler olarak bu iki kesim arasında adı 'geleneğin pençesindeki kadınlar'ı kurtarmak üzerinden dönen bu savaşın aslında iki kesimin de kendi iktidarlarını yerleştirmek için olduğunu görmek zor değil. Eğer feministler olarak bu iki kesimin de kadınları sembol olarak kullanıp gerçek hayatta yaşayan kadınları siyasi konjunktur elverdiğinde nasıl yok sayabileceklerini hissedebiliyorsak o zaman tartışmanın henüz başındayız gibi geliyor. Feministler olarak bu kesimleri ve kendimizi ciddi olarak eleştirmenin bizi bu iki kesimin önerdiği tercihlerden öteye götürebileceği kanaatindeyim.

Feminizmin anlamlı bir şekilde kendisini yeniden üretmesi, bazı hareketlerin beğenip kullandığı, bazılarınınsa düşman ilan ettiği fikirler ve kadınlar grubuna dönüşmemesi bence kadınların tecrübelerini birbirleri ile mümkün olan en az hiyerarşi ile aktarabilmelerine bağlı. Bu bağlamda da ister cahillik, ister uzmanlık, ister homojen ulus, ister azınlık kimliği , ister dindarlık isterse de eski usul sansür ve şiddet, ne ile karşılaşırsak karşılaşalım kadınların birbirleri ile aralarına giren her türlü yapının adını koymaya çalışmaya devam etmelerini elzem buluyorum. Feminizmi kadınların kendilerini gerçekleştirebilmeleri için varolan bütün potansiyelleri eşitlikçi bir ahlak ile kullanabilmeleri ve de bu süreç ile toplumun kendisinin dönüşümü olarak tanımlarsak burada artık 'Bunu dersem benim hareketim (ya da) kimliğim çöker, (yada) ulus devlete ya da sivil toplum kuruluşuma zarar gelir' gibi hesaplar ile yürütülen tavırların bu tanımın dışında kaldığını düşünüyorum.

Pratiği ile teorisi birbirinden kopmamış bir feminizmin çok ciddi yeni tartışma alanları açabileceğini düşünüyorum. Kürtlerin başlarına neler geldiği tartışılmadan Kürt siyaseti yapılan, beden ve cinsellik tartışılmadan başörtüsü tartışılan ülkemizde ancak bu yeni şekillerde kadınların eşitliği tasavvurunun yanına kadınların farklılığını anlamayı da getirebileceğiz. Kadınlar, kadınların yanından ve kadınlar için kadın-erkek farkını ve kadınların ve erkeklerin birbirlerinden farkını tartışmadıkları sürece namus cinayeti gibi farklılıların bu problemli şekillerde yaratılıp dolaşıma girmesinde belki de çok fazla şaşılacak bir yan yok.

Yazıda bu noktaya kadar içinde yaşadığımız erkek egemenliğin kalkınmacılık ve neoliberallik ile nasıl karşılıklı olarak birbirini kurduğunu tartışmaya çalıştım. Bu bağlamda gerek kalkınmacılığı gerekse neoliberalliği kapsayacak bir terim olarak sömürgecilik sorunsalı ile toplumsal cinsiyet konusundaki hassasiyetimizi birleştirmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bu şekilde hem giderek yerleşen milliyetçiliğe hem de neoliberalliğin kurduğu teknik araçsallığın baskınlığına karşı iyi bir cevap oluşturabileceğimiz kanısındayım. Makalenin sonuç bölümünde sömürgecilik ekseninde toplumsal cinsiyet ilişkileri ve gelenek söylemini tartışacağım.

Sonuç: Sömürgecilikten Ne anlıyoruz?

Burada sömürgecilik terimini hem modernlik öncesi imparatorluk biçimlerini, hem klasik anlamda modern ve kapitalist özellikler gösteren 18. 19. yüzyıl sömürgeciliğini, hem de idari anlamda kurum kurmadan ilerleyen emperyalist süreçleri kapsayacak şekilde, bir toplumsal grubun bir başka toplumsal grup üzerinde kurduğu değişik tahakküm biçimleri anlamında şekilde kullanıyorum. Terim bu geniş anlamı ile kullanıldığında sömürgecilik dünyada hemen hemen her dönemde varolmuş ancak biçimleri yani etrafında kurulup rejimi mümkün kılan söylem ve pratikler açısından farklılıklar gösteren bir olgu olarak karşımıza çıkıyor[30].

Günümüzdeki sömürgeciliği kapitalizm ve modern bürokrasinin yakın coğrafyalarda ortaya çıkıp dünyada şimdiye kadar görülmemiş büyüklükte zenginlik ve iktidar asimetrileri yaratması olarak tanımlayabiliriz. Ekonomik bağlamda kapitalizmin icadı ve ticari, sanayi ve finansal olarak değişik evrelere geçişi hep daha fazla artı değer toplanıp insanların emeklerinin ve doğal kaynakların daha yoğun şekillerde sömürülebilmesi anlamına geliyor. Siyasi bağlamda da akılcı bürokrasinin doğuşu ve gelişmesi ile sürekli ola-

rak daha fazla toplumsal olgu akıl etrafında oluşan araçsallığın çözebileceği varsayılan teknik sorular haline getirilebiliyor. Bu şekilde iktidar ilişkilerinin tartışılma alanı daraltılabiliyor. Bu bağlamda neoliberal kapitalizm hem ekonomik hem kurumsal yapıların en gelişmiş hallerinin birleşimi.

Modern sömürgeciliğin kurucu boyutlarından biri de kültürel. Kültürel tanımlamalar ve oluşumlar, ekonomik ve siyasi sömürgeciliğin sadece etkisi değil aynı zamanda ekonomik ve siyasi sömürgeciliği kuruyor ve meşrulaştırıyor, yeni alanlara girebilmesini sağlıyor. Modern Batı Aydınlanma mirası ışığında kendisini akıl çerçevesinde tarihi deneyimleyen ana aktör olarak kuruyor. Kendisinin insanlık adına bilgi ve tecrübe ürettiğini tasavvur edip bunun etrafında kurduğu kültürel anlamlar üzerinden sömürgeleştiriyor dünyanın geri kalanını.

Özetle kapitalizm ve bürokrasi üzerinden dünya sömürgeleştirilirken yaratılan eşitsizlikler çoğu zaman medeniyetçi bir farklılık ekseninde tartışılarak siyasi sorgulamanın dışına çıkarılmaya çalışılıyor. Dünya medeniyeti ve insanlık adına konuşma hali yüzünden gelenek ve akıl arasında, medeniyet ve kültür arasındaki ayrım farklılık olarak kalmıyor, birinci grubun ikinci gruba üstünlüğü savlarına dönüşüyor. Bu da bu grubun diğerlerinin hayatına müdahale etmesini çağıran söylemleri üretiyor. Belli bir tarihsel bağlamda gelenek olarak adlandırılan pratikler bir süre sonra tam da müdahale edilen toplumun ne kadar akıl ve medeniyetten uzak olduğunu, tam da ne kadar kurtarılmaya, müdahale edilmeye ihtiyacı bulunduğunu kuran kurgular haline geliyor.

Bu ikilem gerek Batı ile Batı olmayan arasında gerekse batı medeniyeti –ve çoğu zaman buna eşlik eden kapitalist ve bürokratik kurumlar– etrafında kendi iktidarlarını kurmaya çalışan seçkinler ile bu iktidarın çevresinde yer alanlar arasında yeniden yeniden kurulmuş ve kurulmakta olan bir ikilem. Gerek Türkiye gerekse dünyanın diğer bölgelerinde sık sık gelenek söyleminin toplumsal cinsiyet farklılıkları ile birleştirilip kurulmaya çalışılan iktidar rejimlerini doğallaştırdığını görüyoruz.

Hiçbir yerde sömürgecilik sadece batılı aktörler tarafından gerçekleştirilmiyor. Sömürgecilik süreci her zaman sömürgeleştirilen yerlerdeki farklı aktörleri kurum ve söylemlerine çekiyor. Neoliberallik, kalkınmacılık ya da 19. yüzyıl klasik sömürgeciliği çok çeşitli kurumsal yapılanmalar ve söylemsel manevralar içeriyor (Said 1978, 1993). Bu yapılanmalar ve manevralar ise çoğu zaman Batılı olmayan aktörlerin kendi bölgelerindeki dezavantajlı

kesimler ile ve batılı kurumsal aktörler ile kurdukları ilişki çerçevesinde oluşuyor. Bu şekilde gerek kalkınmacılıktan dönme milliyetçilik gerekse neoliberallik en genel bağlamda Batı'nın kapitalist ve bürokratik iktidarını perçinlerken, yerel ve ulusal bağlamlarda farklı aktörleri güçlendiriyor ya da güçsüzleştiriyor. Bu şekilde Batılı kurumsal aktörler, yerel seçkinler ve bu müdahalelerin nesnesi olanlar arasındaki söylemler ve ilişkiler içinde belirleniyor sömürgeciliğin derecesi, yöntemi ve şiddeti. Yani sömürgeleştirme süreci, sömürgeci ile sömürgeleşen arasında ikili bir ilişki değil. Her zaman en az üç grup içeriyor. Bu bağlamda gelenek üzerinden çalışan namus cinayetleri söyleminin şu ana kadar temel olarak kalkınmacı model ile kendini eklemlemiş gruplar ile yeni neoliberal seçkinlerin iktidar alanlarını yaratıp perçinleme etkisi yapması şaşırtıcı değil.

Şurası gayet net ki ne neoliberal çok kültürlülük ne de milliyetçilik kadınların sömürgeci ataerkillik içinde yaşadıklarının cevabı değil. Milliyetçilik yarattığı biz ve onlar ekseninde ilerleyen basitleştirilmiş söylemler ile sömürgecilik dinamiklerin karmaşıklığını ve de bunlara eklemlenen aktörlerin ve de eklemlenme biçimlerinin çeşitliliğinin üstünü kapatıyor. Neoliberal çok kültürlülük ise toplumsal hayatı teknik kurumsal müdahaleler ile kültürel fark arasında kalan bir seri hijyen diyalog söylemleri ile kapatıp iktidar ilişkilerini konuşmak için üretmeye çalıştığımız sesimizi elimizden alıyor.

Ancak namus cinayetleri üzerinden kurulan gelenek söylemini böyle kullanmak ve de farklı sömürgeciliklerin aktörü ya da mağduru olmak kader değil. İçinde bulunduğumuz bağlamı iktidar ilişkilerinin yapılanması üzerinden inceleyerek sadece güçsüzleşmemizin adını koymakla kalmıyor aynı zamanda güçlenebilmenin yollarını aramaya başlamış oluyoruz. Örneğin şu anda yukarıda tartıştığım uluslarüstü profesyonel sınıfın üyesi olmak Türkiye'de kalkınmacı seçkinlerle beraber varolabilmek hatta bazı alanlarda onların yerine geçmek demek. Devlet giderek küresel düzeyde seyreden, üretim, pazarlama süreçleri ve de finanssal sermayenin yararcı yer değiştirmesini kolaylaştırabilecek bir seri düzenlemelerden sorumlu bir örgüt haline getirilmeye çalışılıyor. Bu da net olarak modernleşmeci kalkınmacı elitlerin gücünün azalması demek oluyor. Dolayısıyla Türkiye'de yükselen orta sınıf milliyetçiliğine de, buna karşı yürütülen çokkültürlü neoliberal demokratlığı bu farklı seçkinlerin değişik sömürgecilik modelleri ile eklemlenme biçimleri ile ilintili olarak düşünebiliriz. Namus cinayetlerini gelenek ve kültür üze-

rinden görerek bu çevrede bilgi üretme hali bu iki farklı seçkin grubun kendi tahakkümlerini doğallaştırmaya çalışırken birbirleri ile girdikleri işbirlikleri ve çatışmalarla ortaya çıkıyor

İşte tam da bu noktada feminist hareket sömürgeciliği, farklı sömürgecilik ilişkilerini ve de Türkiye'de toplumsal cinsiyet ilişkilerinin bunlara eklemleniş biçimlerini tartışmaya başlarsa gerek kültürel fark, gerek eşitlik meselesi olarak kodlanmış bir çok konunun yeni açılımlara ulaşabileceği kanısındayım. Bu noktada ne milliyetçiliğe ne de neoliberalliğe öykünen feminist anti-emperyalist bir bakış açısını üzerinde çalışırsak oluşturabileceğimize, buradan da farklı şekillerde feminist direniş biçimleri çıkartabileceğimize inanıyorum.

Bu noktada hem iktidar ilişkilerinin hem de bu ilişkilerin etrafında kurulan söylemlerin esneklikleri ve de yaratıcılıklarını azımsamamak önemli. Örneğin şu anda Türkiye'de namus cinayetlerinin kültüre çevrilmesini bir şekli yukarıda bahsettiğimiz gibi kültürün etnik farka bu farkın da Kürtlüğe çevrilmesi üzerinden oluyor. Aynı dönemde Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'da gözlenen ise kültürel farkın dinsel farka çevrilerek söyleme girmesi. Özellikle 11 Eylül'den sonra Avrupa'nın ya da Amerika'nın müslümanları diye yeni bir kategori doğduğunu görüyoruz. Bu kesimin problemli gelenekleri ve kültürleri ile Batı kültürünün ürünü olarak görülen insan hakları ve demokrasi arasında bir zıtlaşma kurularak ikincisinin birincisine üstünlüğü ve müdahale yetkisi kuruluyor.

Bu söylemsel çerçevenin önderliğini yapan Ayan Hırsi Ali'nin sözleri buna iyi bir örnek oluşturuyor.

'Kültürel ve ahlaki görecelilik yanları, insan haklarının bir Batı icadı olduğunu söyleyerek ahlaki öfke hissimizi kurutmaya çalışıyorlar. Kadınları suistimal eden erkekler ahlaki görecelilik yanlılarının kendilerine sunduğu terimleri kullanıyorlar. Alternatif değerlere, 'Asyalı', 'Afrikalı' ya da 'islami' olarak tanımlanan insan hakları yaklaşımlarına bağlı olma haklarını savunuyorlar. Bu düşünce yapısının kırılması lazım. Kızların cinsel organlarını kazıyan, akıllarını bulandıran ve de onları fiziksel olarak baskı altında tutmayı haklı gösteren bir kültür erkeklerle kadınların aynı haklara sahip olduklarına inanan bir kültürle bir tutulamaz.'

Bir anlamda Müslüman Türklerin Müslüman Kürtlere, içinde yaşanılan neoliberal yeniden yapılanma ve Güneydoğu'daki çatışma yüzünden yaptığını, Batı 11 eylül, Irak ve Afganistan savaşları ve neoliberal yeniden yapılan-

ma dinamikleri ile din/kültür kategorisi üzerinden yapıyor. Sık sık insan hakları ile islam, ya da afrikalılık arasında bir zıtlık kuruluyor ve de birincisinin ikincisine üstünlüğü kuruluyor m(Volpp, 1994) . Burada da muhafazakar dini cemaatlerin de onların tahakkümün kadınları kurtarmaya çalışan uluslarüstü profesyonel sınıf üyelerinin de aynı birim, 'kültür' üzerinden konuştuklarını görüyoruz. Bir tanesi kendi iktidarının yeniden üretilmesi olacak göreceliliği savunurken diğeri kültürler arası üstünlük savı üzerinden kendi müdahale alanım kuruyor. Bir kez daha bu kesim ile hayatlarına müdahale edilen kadınlar arasındaki, farklı sömürgecilik ilişkileri ile katman katman yerleşen iktidar ilişkileri görünmez oluyor.

Öyle görünüyor ki toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin gelenek üzerinde söylemleştirilerek kültüre indirgenmesi tekrar tekrar faklı boyutlardaki iktidar ilişkilerin doğallaştırılmasında kullanılan bir figür. O yüzden feministler olarak gelenek üzerinden kurulan her söylemde ataerkil ve sömürgeci iktidar ilişkilerini aramayı, uluslarüstü, ulusal ve yerel düzlemlerde gelenek ve kültür kategorileri üzerinden ne gibi tahakküm ilişkilerinin doğallaştığını araştırmayı öneriyorum. Bunun gelenekler üzerinden bölünerek piyonlaştırılmak yerine hem kadınlar olarak aramızdaki hem de etrafımızdaki farklılık ve eşitsizlikleri anlamaya çalışabileceğimiz bir tartışma alanı açabileceğini umuyorum. Bu tartışmalarla da aramızdaki eşitsizliklerin etkilerini sorgulayan ama bu sorgulama ile bölünmeyen, içinde yaşadığımız ataerkil sömürgeci düzen karşısında dirayetli bir dayanışma içinde uğraşan, uğraşırken kadın olarak erkeklerden ve birbirimizden farklarımızın tadını çıkarmamızı engellemeyen örgütlenmelere gidebileceğimizi umuyorum.

Kaynakça

Arat, Y. (2000) 'From Emancipation To Liberation: The Changing Role of Women in Turkey's Public Realm', *Journal of International Affairs*, vol.54, no. 1, pp.107-123

Arat, Z. (1994) 'Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition', Gocek. M & S. Balaghi (eds.) *Reconstructing Gender in the Middle East: Power, Identity, and Tradition*, New York, Columbia University Press

Abu-Lughod, Lila. "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its *Others." American Anthropologist* 104.3 (2002): 783-90.

Bayramoğlu, Sonay(2005) *Yönetişim Zihniyeti: Türkiye'de Üst Kurullar ve Siyasal İktidarın Dönüşümü*, İstanbul, İletişim Yayınları

Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press. 2000

Can, Yasemin İpek (2007) "Sivil Toplum, Neoliberal Dönüşümler ve Gönüllük", *Toplum ve Bilim*, sayı 108, sf 88 - 129

Çağlayan, Handan (2007) Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu, İstanbul, İletişim Yayınları

Durakbaşa, Ayse. "Kemalism as Identity Politics in Turkey." *Deconstructing Images of Turkish Women*. Ed. Z. Arat. New York: St. Martin, 1998. 139-57.

Escobar, Arturo (1995) *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third world*, Princeton, Princeton University Press

Ferguson, James (1994). *The anti-politics Machine: "Development" depoliticization and bureaucratic power in Lesotho.*, University of Minnesota Press

Hirsi Ali, Ayaan (2006) 'Time to Stop Gendercide' *New Perspectives Quarterly'*, 23:2, 72-75

Kadıoğlu, Ayse Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain", *The Middle East Journal*, 48/4, Autumn 1994, pp. 645-661

Kandiyoti, Deniz (1996) *Cariyeler, Bacilar, Yurttaslar; Kimlikler ve Toplumsal Dönüsümler* Istanbul, Metis Yayinlari

Koğacıoğlu, Dicle (2005) "Citizenship in Context: Rethinking Women's Relationships to the Law in Turkey" in Birtek, F. And Thalia Dragonas (eds.) *Citizenship and the Nation State in Greece and Turkey*, New York: Routledge, pp. 144-160

————- (2003) *Law in Context: Citizenship and Reproduction of Inequality in an İstanbul Courthouse*, Basılmamış Doktora Tezi, State University of New York at Stony Brook

Korkman, Z. K.(2004), "Mothers, Fathers, and the State: Child Custody Contestations in Turkey." Basılmamış Master Tezi, Boğaziçi Universitesi Socioloji Bölümü

Mahmood, Saba (2005) Politics of Piety: the Islamic Revival and the feminist Subject, Princeton, Princeton University Pres

Mc Clintock, Anne (1995) *Imperial Leather: race, gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York. Routledge

Mamdani, M (1996) *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press

Mani, Lata. *Contentious Traditions.* Berkeley: University of California Press, 1998.

Narayan, Uma (1997) *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third World Feminism*, New York: Routledge

Peirce, Leslie (2003) *Morality Tales: law and Gender in the Otoman Court of Aintab*, Berkeley, University of California Pres

Povinelli, Elizabeth (2002) *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, Duke University Press

Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*, New York, Alfred A. Knopf

_____ (1978) *Orientalism*, New York, Pantheon Books

Saktanber, A. (2002) *Living Islam: Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London, I.B. Tauris

Seng, Y. (1994) "Standing at the Gates of Justice: Women in the Law Courts of Early-Sixteenth-Century Uskudar, İstanbul" in Lazarus- Black, M. & S. Hirsch (eds.) *Contested States: Law, Hegemony and Resistance*, New York, Routledge

Sirman, N. (2000a) "Gender Construction and Nationalist Discourse: Dethroning the Father in the Early Turkish Novel", in Acar, F. & A. Guneş-Ayata (eds.) *Gender and Identity Construction: Women of Central Asia, the Caucasus and Turkey*, Leiden:Brill

_____ (2000b) "Writing the Usual Love Story: Fashioning of Conjugal and National Subjects in Turkey" in Goddard, V. A. (ed.) *Gender, Agency and Change*, London, Routledge

_____ (1990) "State, Village and Gender in Western Turkey" in Sirman, N & A. Finkel (eds.) *Turkish State, Turkish Society*, New York, Routledge

_____ (1999) "Kamusalla Ozel Arasinda Kadin Mucadelesinin Yeri", paper presented at the World Academy of Local Democracy Conference

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture.* Ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Chicago: u of Illinois P, 1988. 271-331.

Tekeli, S. (1988) *Kadinlar Icin*, Istanbul, Alan Yayinevi

Volpp, Leti "(Mis)ldentifying Culture: Asian Women and the 'Cultural Defense.'" *Harvard Women's Law Journal* 17.57 (1994)= 57-101

Zurcher, E. J. (1998) *Turkey: a Modern History*, London, I.B. Tauris

Notlar

1 Bu makalenin birkaç ekleme ve değişiklik yapılmamış hali *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar* dergisinin 3. sayısında yayınlanmıştır. Dergiye yazının kullanılmasına izin verdiği için teşekkür ederim.

2 Bu işlerden en yaygını ve son dönemde en adı geçeni Ka-mer bir çok ilde faaliyet sürdüren sivil toplum kuruluşu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: www.kamer.org.tr

3 Bu sorular çerçevesinde yazılmış daha erken bir çalışmam için bkz. Koğacıoğlu, Dicle "The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey", *Differences*, 15 (2), s. 118-152, 2004.

4 Yirmibeşoğlu Vildan (2007), "Toprağa Düşen Sevdalar: Töre ve Namus Gerekçesiyle İşlenen Cinayetler", İstanbul, Hürriyet Yayınları, Farac, Mehmet (1998) *Töre Kıskacında Kadın*, İstanbul: ÇagdaşYayınları, 1998.

5 "Karanlıkta Diyaloglar", Melek Ulagay Taylan; "Kadına Ağıt" Berin Balay Tuncer; "Adı Güzide", Eylem Kaftan ve Malcolm Guy

6 *Radikal*, 24.12.2005.

7 *Radikal*, 22.09.2004.

8 Bu konunun daha derin bir açılımı ve özellikle Kürt kimliğinin erotikleştirilme halinin eleştirisi için bkz. Sirman, N. "Kürtlerle Dans", *Feminist Yaklaşımlar*, S. 2, 2007. Tam da bu konuda ama biraz farklı bir perpektiften yazılmış bir eleştiri için bkz. İnsel; A "Onlar", *Radikal 2*, 18.6.2006.

9 Gündüz Aktan, "Aşiret Düzeni", *Radikal.* 4.11.2006.

10 "Daha da önemlisi töre cinayeti ve terörizmin çokeşlilikle, onun da temelde aşiret yapısıyla ilişkisinin bulunması. Ortadoğu terörizmi konusunda yapılan çalışmalar, çokeşlilikle terörizm arasında bazı ilişkiler olduğunu ortaya koyuyor. Çokeşli ailede baba despot olarak algılanıyor. Öte yandan babanın çok sayıda çocukla doğrudan ilişkileri zayıfken, üstüne kuma getirilen annelerin ilk oğullarıyla ilişkileri çok sıkı oluyor. Bu oğul daha sonra, aslı anne sözcüğünden gelen 'ümmetten' anne sembolü üretiyor ve zalim babanın yerine koyduğu dış güçlerin mezaliminden onu kurtarmak için terörizme başvuruyor." *A.g.e.*

11 Bu ve benzeri çelişkilerin tartışmaları için bkz. Povinelli, Beth (2002).

12 "Namus'a Yargı Bakışı: 59 davada 46 Ağır Tahrik". Bahsi geçen araştırma 1999-2005 yıllarını kapsamaktadır. Bu bağlamda caza kanunu değişiminden sonraki bir yılı kapsamaktadır.

13 "Kadın intiharı mercek altında", 20.04.2006.

14 "Yargıdan Artık Töre'ye Acıma Yok", *Radikal*, 25.11.2006.

15 "Töre'ye karşı Kardeş Dayanışması", *Radikal*, 17.02.2007.

16 "Yenge Aile Sırlarını Anlattı, Töre çetesi Zor Durumda",25.10.2006.

17 "Öldürmekle Hata Yaptık: Töre ve Namus Cinayeti Nedeniyle Hapse Girenler, Yaptıklarının Çıkar Yol Olmadığını Söylüyor: Her Şey Daha Kötü Oldu. Çocukların Çoğu Okulu Bıraktı", 28.11.2005.

18 "Töre cinayetlerinden ders alanlar da çıktı", *Radikal*, 20.11.2006.
19 Bu çeşit baskın kesimlerin umudunu varolan tahakküm ilişkilerinin yeniden üretilmesinde kurucu bir faktör olarak alan çok ilginç bir tartışma için bkz. Povinelli, 2002 , Üstündağ, N. (2006) 3Orta Sınıf Siyasetinin Duygu Dünyas"', *Nokta*, S. 6.
20 Ceza yasası değişikliği ile cinsel suçlar kişilere karşı işlenen suçlar olarak değiştirildi. Namus, edep, ırz, töre gibi kavramlar ceza kanunundan çıkartıldı. Ayrıca gene namus rejiminin kurucu ögelerinde olan kız / kadın ayrımı da yasadan çıkartıldı. Kaynak: "Turkish Civil and Penal Code Reforms from a Gender Perspective: The Success of Two Nationwide Campaigns" (Kadının İnsan Hakları Projesi, Anıl Ela ve diğerleri (2005); İstanbul http://www.wwhr.org
21 Düvenci Nurdan; "Cinsel Suçlar ve Kadın Mağdurun Korunması", 12.11.2004, Uçan Süpürge Kadın Haber Sitesi, http://www.ucansupurge.org/index.php?option=com content&task=view&id=398&Itemid=73.
Alıntılanan çalışma: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Ceza Hukuku ve Kriminoloji Araştırma ve Uygulama Merkezi, Suçla Mücadele bağlamında Türkiye'de Aile İçi Şiddet, Ülke İçinde Kriminolojik- Viktimilojik Alan Araştırması ve Değerlendirilmesi.
22 Burada önemli bir not düşelim: Kamusal derken cumhuriyetin kurduğu ve de adına kamusal dediği alanlardan bahsediyoruz. Yoksa farklı örneğin tek cinsli kamusallıkları da elbette varolmaya devam etti.
23 Bu konuda farklı tartışmalar ve perspektfiler için bkz. Bora & Günal (der.) (2002) *90'larda Türkiye'de Feminizm*, İstanbul, İletişim Yayınları.
24 Bu konuda ciddi çaba gösteren bir kuruluş örneği için bkz. Kadının İnsan Hakları Projesi. http://www.wwhr.org
25 Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da birçok yerde örgütlenen Ka-mer bu noktada çok ciddi ve yaratıcı bir arayışın adresi oldu. Bkz. http://www.kamer.org.tr
26 Koğacıoğlu, 2003.
27 Burada yer darlığından ele alamadığım ancak Türkiye kalkmmacılığında son derece önemli olduğunu düşündüğüm ve sömürgecilikle ciddi paraleller taşıyan bir diğer ayrım da hukuk ve şiddet ayrımı. Bkz, Fitzpatrick, P. (1992) *The Mythology of Modern Law*, New York, Routledge, Koğacıoğlu, 2003.
28 Bu ötekileştirmenin bir başka boyutu olan Kürt kimliğinin erotize edilmesi üzerine bkz. Sirman, N. (2006) "Kürtlerle Dans", *Feminist Yaklaşımlar*, S. 2.
29 Feminizmin bu ayrımlar etrafında bilgi ürettiği belki de en önemli sorunsal şiddet oldu. Burada bu konuya yer darlığından girmeyeceğim ama şiddet kadın hareketinin sorunlaştırarak gündeme taşıdığı çok önemli bir olgu oldu. Bir örnek için bkz. İlkkaracan, P. ve diğerleri (1996) *Sıcak Yuva Masalı: Aile İçi Şiddet ve Cinsel Taciz*, İstanbul, Metis Yayınları. Özellikle son yıllarda Kürtler ile olan siyasi çatışma ve bunun statüko tarafından lanetlenmesi şiddet üzerinden başlayan feminist sorgulamanın da bir noktaya kadar sınırlarını belirledi. Kadınların aile içinde yaşadıkları şiddet ile toplumdaki diğer şiddetler arsındaki ilişkiler, bunların birbirlerini nasıl yeniden ürettiği gibi sorular ancak yeni yeni tartışılmaya başlıyor. Bu bağlamda *Amargi*'nin Şiddet üzerine sayısının çok önemli bir tartışma başlattığını düşünüyorum. Özellikle bkz. Üstündağ, N. (2007) "Toplumsallık, Şiddet ve Kadınlık İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Amargi*, S. 4.
30 Örneğin Osmanlı İmparatorluğu da sömürgeci bir güçtü ancak sömürgeleştirme biçimi şu anda dünyadaki iktidar ilişkilerini tanımlayan yöntemlerden farklı olurak modernlik ve kapitalizm öncesi döneme aitti.

Cinsiyetçilik ve Medya: "Güzin Abla" Köşesinde Yeniden Üretilen Ataerkil Cins Kimlikleri

ESRA ARSAN – EZGİ ÜNALAN – SEDA TÜRKOĞLU

Bu makalenin iddiası, "dert köşesi" olarak adlandırılan gazete yazarlığı pratiğinde, geleneksel cins kimliklerinin yeniden üretildiğidir. Türkiye'de bu alanda en tanınmış ve bir gazete yazın türü olarak ismiyle literatüre geçmiş olan "Güzin Abla" köşesi ise makalenin odak noktasıdır.

"Dert köşesi yazarlığı", bir gazete veya dergide okurlardan gelen özel hayata ilişkin sorunlara çözüm yolu öneren, bir tür danışmanlık hizmetidir. Anglosakson terminolojide "agony column" veya "advice column" olarak adlandırılan bu köşe yazarlığının tarihi 18. yüzyıla kadar gider. Çağdaş gazetecilikte en tanınmış dert köşesi, ABD'de "Dear Abby/Sevgili Abby" adıyla 1956'dan beri yayımlanmakta olan köşedir. "Dear Abby", ölene kadar Pauline Phillips tarafından hazırlanmış, ölümünden sonra da köşenin isim ve yayın hakkına sahip olan kızı Jeanne Phillips tarafından yazılmaya devam etmiştir. Halen serbest olarak pazarlanan "Dear Abby" köşesi, dünya çapında 1400 gazetede yayımlanmaktadır. Köşeye haftada 10 bin mektup ve e-mail ulaşmakta ve günde 110 milyon kişi tarafından okunmaktadır. Okur mektuplarının yüzde 80'inin 18-49 yaş arası, geri kalanının ise 18 yaş altı gençlerden geldiği söylenmektedir.[1]

Dert köşelerine gelen mektuplar, özel hayatın hemen her alanına ilişkin olabilir ve içerik konusunda bir kısıtlama yoktur. Aşk, ilişkiler, cinsellik, bakirelik, aldatma, aile içi şiddet, kıskançlık, ebeveyn-çocuk ilişkileri, psikolo-

jik sorunlar, sağlık, fiziksel görünüm, iş yerindeki problemler, alkolizm ve uyuşturucu bağımlılığı gibi konular, en çok mektup gelen alanlar. Bu köşelere mektup yazarak dertlerine çare arayanlar, bilgisine, görgüsüne, deneyimlerine inandıkları bir gazeteciden (ki bu gazeteci genellikle bir kadındır) kendilerini yönlendirmesini, doğru yolu göstermesini, fikir ve perspektif vermesini beklemektedir. Buna karşılık, dert köşelerini yöneten yazarlar, psikolojik danışmanlık konusunda uzman psikologlar veya psikiyatristler değildir. Bu nedenle, bu köşelerde bireylerin cinsellik, cinsiyet, evlilik sorunları veya kadın hakları gibi konularda yanlış bilgilendirildiği; bu köşelerde toplumda varolan önyargılar ve kalıpyargıların yeniden üretildiği söylenmektedir. İnsan duygularının belki de en uç hallerinin yansıdığı gazete köşeleri olan bu sütunlar, trajik olandan abes olana, özel olanın genelleştirildiği, aslında rahatsız edici, lakin, sıradan gazete okuru için eğlendiricidir. Dert köşeleri, aynı zamanda, yaygın medyada varolan sorunlu temsil pratiklerinin yeniden ve en acımasız şekilde üretildiği köşelerdir.

Medya ve cinsiyetçilik

Cinsiyetçilik bir kişinin cinsiyeti ya da cinsel yönelimi nedeniyle baskıya ve dışlanmaya maruz kalmasıdır. Cinsiyetçi bakış açısı, toplumdaki cins rollerine ilişkin geleneksel kalıpyargılar ve bunun sonucunda oluşan davranış biçimleriyle beslenir. Cinsiyetçilik, farklı cinslerin medyada hatalı temsilinden ücret eşitsizliğine kadar pek çok alanda kendisini gösterebilir. Özellikle ataerkil toplumlarda cinsiyetçilik kadınlara ve eşcinsellere karşı baskıyı meşrulaştırır ve bu gruplara dahil olanların potansiyellerinin ortaya çıkmasını engeller (Darroch, 2007).

Kadın ve erkeğe ilişkin klişe imajlar yaygın medyanın her formunda yer alır. Ders kitaplarından öykü kitaplarına, sinema filmlerinden reklamlara, dergilerden televizyon dizilerine kadar tüm yaygın medya ürünleri cins ve cinsiyete ilişkin basmakalıp genellemelerle doludur. Medya içeriğindeki imajlar, kadın ve erkek için dini metinlerde, mitlerde ve peri masallarında çizilmiş olan geleneksel rollerin taşıyıcısıdır. *"Güzel ama aptal!"* veya *"kadın gibi kırıtıyor"* gibi diyaloglara yaygın medyada sıklıkla rastlarız. Bu tür kalıpyargılar, yaygın medyaya içerik üretenler tarafından bilinçli veya bilinçsiz olarak dolaşıma sokulur.

Medya ve toplum ilişkisi söz konusu olduğunda iki modelden söz edilir: Birinci görüş, medyanın toplumun aynası olduğudur. Bu görüşe göre, med-

ya toplumda varolan gerçekliği, insanların nasıl düşünüp hissettiğini, nasıl davrandığını olduğu gibi aktarır. Karşıt görüş ise medyanın insan düşüncelerini, davranış ve tepkilerini yönlendirdiğidir. Medya değerlerimizi yaratır ve bu değerler doğrultusunda yeni aksiyon biçimlerini harekete geçirir, diyen görüştür bu. O halde, erkeklik ve kadınlığa ilişkin veya normal olanla anormal olana ilişkin değerlerin oluşum sürecinde medya içeriğinin de etkisi vardır (O'Shaughnessy, 1999). Tüm dünyada yapılan araştırmalar göstermiştir ki, cinsiyete ilişkin kalıpyargıların kazanılması tipik olarak 5 yaş öncesinden başlar, ilkokul döneminde hızlanır ve ergenlikte tamamlanır (Williams & Best, 1990). Birçok kişi günlük yaşamlarında kalıpyargılarla hareket ettiğinin farkında bile değildir, çünkü bunlar toplumun her kesiminde yaygındır. Kalıpyargı, bireysel bir inanış değildir. Toplumdaki baskın çoğunluk, belli bir grubun özelliğine ilişkin bir genellemeyi yaygınlaştırdığı anda, o inanış kalıpyargıya dönüşür. Kalıpyargıların hedefi olan gruplar, genellikle toplum içinde güçsüz gruplardır. İnsanlar, çoğunlukla bu kalıpyargıların doğru olduğuna inanırlar. Kalıpyargılar, dezavantajlı grupların avantajlı gruplarla karşılaştırılmasını engeller. Ve kalıpyargılar bireylerin yanlış temsil edilmesine neden olur (Fiske, 1993).

Medyanın cins ve cinsiyete ilişkin temsil pratikleri de bu kalıpyargıların yeniden üretiminden başka bir şey değildir. Örneğin, medyada kadının temsili, ağırlıklı olarak fiziksel görünüm (güzellik, seksilik) üzerinedir ve bu temsil biçimi, kadının diğer özelliklerini yok saydığı için kadını erkeğe oranla güçsüz kılar. Son yıllarda gözlenen ufak değişimlere rağmen, medyada kadın hâlâ seks objesi, erkeğe bağımlı, destekçi eş ve anne rolleriyle özdeşleştirilir. Medyada yer alan erkek imajları ise ağırlıklı olarak güçlü, aktif, bağımsız ve cinsel olarak kendine güvenen karakterlerdir (Litosseliti, 2006).

Gazete sayfaları da basmakalıp kadın ve erkek imajlarının yeniden üretimi açısından sorunlu temsil pratikleriyle doludur. Kadınlar, haber içeriklerinde haber kaynağı (görüş bildiren) olarak erkeklerden daha az görünür kılınmıştır. Bununla beraber, haber içeriklerinde yer alsa bile, kadınlar erkeklerden daha negatif imajlarla temsil edilir. Haberde kadın, ya eğlence unsuru ya da kurban olarak yer alırken, erkek otorite, uzman ve görüş bildirendir (Hernandez, 1994). Bek'in "Medya ve Toplumsal Katılım" başlıklı araştırması, medyada kadının temsili açısından çok önemli sonuçları ortaya çıkarmıştır. Araştırmada, ülkenin dört büyük günlük gazetesi olan *Hürriyet*, *Sabah*, *Vatan* ve *Akşam* gazetelerinde Ocak-Ekim 2005 tarihleri arasında ya-

yımlanan 18 bin 310 haber incelenerek sınıflandırılmıştır. Haberlerin yaklaşık 14 bini kadınlarla, 3 bini çocuklarla ilgilidir. Araştırma sonuçlarına göre, kadınlarla ilgili haberlerin % 33'ü eğlence ve magazin, % 18'i suç ve şiddetle ilgilidir. Cinsellikle ilgili haberlerde kadınlar ilk sırada yer almaktadır. Bu haberlere "malzeme" olan kadınların yaş aralığı 18-35'tir. Sonuç olarak, kadınların haberlerde daha çok görüntüleri ve güzellikleriyle varoldukları, çoğu zaman bir sağlık haberinin bile kadın bedenini teşhir eden fotoğraflar eşliğinde sunulabildiği gözlenmiştir (Bek, 2006).

Nitekim, 2008'de "kadınların medyayı izleme platformu" olarak örgütlenen ve 23 kadın örgütünün girişimiyle oluşturulan MEDİZ kampanyasının, şu sloganla eylemlerine başlamış olması boşuna değildir: "Medyanın arka sayfasında 'güzel', TV'lerin gündüz kuşağında 'kurban', cinayet haberlerinde 'iyi aile kızı' ya da 'kötü kadın', siyaset sayfalarında 'başörtüsü' ya da 'bayrak taşıyıcısı' ve medyanın mutfağında çalışıp görünmez olmaktan bıktık!.."[2]

Yaygın medyanın cinsiyetçi bakışının diğer bir hedefi de eşcinsellerdir. Eşcinsellik, haber metinlerinden dizilere kadar tüm medya formlarında bir hastalık, tedavisi mümkün bir eksiklik, hatta bazen sapıklık olarak sunulmaktadır.[3] Medyanın cinsiyetçi ve homofobik söylemi, heteroseksüellerin eşcinseller üzerindeki baskısını ve dışlanmayı yaygınlaştırmaktadır. Şahan ve Şahan'ın eşcinselliğin yazılı basında temsiline ilişkin çalışmalarının sonuç bölümünde şöyle denilmektedir (2007): "LGBTT kişilerin konu olduğu haberlerin çok önemli bir kısmı dünya, magazin ve gündem haberleri olmak üzere, üç ana başlık altında toplanıyor. Bu durum heteroseksüelliği toplumsal bir norm olarak kabul eden heteroseksist anlayışın eşcinselliğe ve eşcinsellere yaklaşımı ile yakından ilgili. Eşcinsellik –çoğunlukla Batılı– yabancı ülkelerde veya ünlü insanların sefahat sürdüğü çevrelerde varlık gösteren egzantrik bir yaşam biçimi olarak kabul ediliyor. Orta ve alt sınıftan insanların hayatına ise eşcinsellik suç ve şiddet dolayımıyla girebiliyor ve böylelikle de eşcinsellik yine sıradan ve sahici insanların değil marjinal bir kesimin yaşam biçimi olarak sunuluyor. Bu yaklaşım sadece haberlerin dağılışında değil, haber metinlerinin satır aralarında ve okuyucu yorumlarında da kendini gösteriyor. Kabaca ifade etmek gerekirse eşcinsellerin ya ahlaki çöküntünün de eşlik ettiği müreffeh bir yaşantı sürdüğü ya da bir tür sapık olduğu ve eninde sonunda şiddetin öznesi ya da nesnesi olabileceği yargısı medya tarafından yeniden üretiliyor."

Araştırmamızın konusu olan Güzin Abla köşesi de eşcinselliğin sorunlu

temsili konusunda doğru bir örnektir. Örneğin, erkek okurlardan birinin bir başka erkek arkadaşıyla yakınlaşmasına Güzin Abla'nın verdiği cevap şudur: "Bazı erkekler gençleri etkiler ve onları yoldan çıkartır. O adam seni eşcinsel yapmak istiyor. Bu adamdan kaçman lazım. Eğer kaçamazsan, sonunda yok olur gidersin." Yine benzer bir biçimde, lezbiyen olduğunu anlatan bir okura verdiği cevapta "Bence bir doktora görünmelisin. Bir psikolog ya da psikiyatrist sana yardımcı olacaktır çünkü bu geçici bir durum", demektedir. Bu köşede yaygınlaştırılan homofobik söylem, eşcinsel derneklerinin de tepkisine neden olmuştur. Eşcinsel örgütleri, köşesinde eşcinselliği "tedavi edilebilir bir hastalık" olarak tanımlayan "Güzin Abla"ya ve homofobik içeriğe sıkça yer veren Hürriyet gazetesine karşı 2005 yılında bir kampanya başlatmıştır. Uzman olmayan kişilerin eşcinsellik hakkında yazdığı yazıların ayrımcılığı beslediğini söyleyen Türkiye Psikiyatri Derneği ve Cinsel Eğitim, Tedavi ve Araştırma Derneği (CETAD) de **"Güzin Abla'ya Artık Dur Diyoruz"** başlıklı bu kampanyaya destek vermiştir. Kampanya metninde şu satırlar yer almaktadır: "Güzin Sayar ve kızı Feyza Algan, yıllardır halkımızı eşcinsellik konusunda bilinçli bir şekilde yanlış bilgilendirmekte ve hatta eşcinsel düşmanlığına, heteroseksist olmaya teşvik etmektedirler. Hiçbir bilimsel dayanağı olmayan köşe yazılarıyla milyonları etkileyen bu kişiler eşcinsellerin ailelerinden, yakınlarından soyutlanmasına ve ciddi psikolojik bunalımlara sürüklenmelerine neden olmaktadırlar."

Güzin Abla kimdir?

Güzin Abla köşesinin yaratıcısı Güzin Sayar, 1922'de İstanbul, Erenköy'de doğmuştur. Varlıklı bir ailenin kızıdır. Annesi, üç lisan bilen, Türkiye'nin ilk çalışan kadınlarından biridir. 1998'de hastalığı nedeniyle yazamaz hale gelene kadar tam 46 yıl boyunca köşesini yazmış, bundan sonra ise köşeyi kendisi gibi gazeteci olan kızı Feyza Algan devralmıştır. Güzin Sayar'ın kişisel hikâyesi de, en az kendisine mektup yazarak dertlerine derman arayan okurları kadar ilginçtir. 2006 yılında vefatının ardından, Radikal gazetesinde yayımlanan bir haberde Sayar'a ilişkin şu bilgiler verilmektedir: "1938 yılında Harbiye'deki evinden Notre Dame De Sion Fransız Kız Lisesi'ne gidip gelirken, genç bir subaya âşık oldu. Yıllar sonra kendisine mektup yazacak binlerce okuru gibi annesini dinlemeyerek 16 yaşındayken bu subayla evlendi. Kızı Feyza Algan dünyaya geldikten kısa bir süre sonra eşinin başka bir kadına âşık olması nedeniyle boşandı. Birkaç yıl sonra evlendiği mimar

Tayfur Şehbal'le beş yıl süren evliliğini de yine bir başka kadının araya girmesiyle bitirdi."[4]

Gazeteciliğe 1950'lerde başlayan Güzin Sayar'ın ilk dert köşesi "Sorun söyleyelim" adıyla 1960'ta *Son Havadis* gazetesinde yayımlanır. İleriki tarihlerde, *Akşam* ve *Hür Vatan* gazetelerinde "Derim ki" başlıklı dert köşelerini hazırlar. 1971 yılında *Saklambaç* gazetesi için "Güzin Abla dertlerinizle başbaşa" köşesini oluşturan yazar, ilk kez burada kendi adıyla okurlardan gelen sorunlara çare önermeye devam eder. 1979 yılında ise *Hürriyet* gazetesinde halen yayımlanmakta olan "Güzin Abla" köşesi okurlarıyla buluşur.

Araştırmanın yöntemi

Araştırmanın amacı, medyada kurgulanan cins kimliklerini ve cinsiyetçi söylemi Güzin Abla köşesi örneğinden yola çıkarak analiz etmektir. Veri toplama sürecinde, Güzin Abla köşesine yollanan dert mektupları ve yazarın bu mektuplara verdiği cevaplar değerlendirilmiştir.[5] Verilerinin toplanması için seçilen farklı, rastgele zaman dilimleri 1998, 1999, 2005 ve 2006 yıllarının Ekim, Kasım, Aralık aylarının 14. ve 21. günleri arasıdır. Değerlendirmeye alınan toplam mektup sayısı 85'tir. Bu 85 adet mektubun 80'i, okurlardan gelen mektuplardır. Geriye kalan 5 adet mektup, Güzin Abla'nın kendi kendisine yazdığı ve önemli gördüğü problemli durumlara ilişkin görüşlerini açıkladığı mektuplardır. Yazar, bazen eğer dikkat çekmek istediği bir konu varsa, bu yola başvurmaktadır. Verilerin analizinde içerik ve söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizinde dert köşesine yollanan okur mektuplarındaki benzer sözcük ve konu başlıklarıyla birlikte, mektuplara verilen cevaplardaki basmakalıp ve cinsiyetçi sözcüklerin sıklıkları sayılmıştır. Güzin Abla'ya danışmak için mektup yazan okurun cinsiyeti, cinsel yönelimi, medeni durumu, mektubun konusu, metinler içinde geçen "kız" ve "kadın" sözcüklerinin sıklığı, evlilik öncesi cinsel ilişkiyle ilgili yargıların olumlu veya olumsuz oluşu, derdine çare arayanların "zavallıcık" veya "kadıncağız" gibi küçümseyici ifadelerle tanımlanıp tanımlanmadığı, kadın, erkek ve eşcinseller için genellemelere gidilip gidilmediği, eşcinselliğin tanımlanmasında hangi sözcüklerin sıklıkla kullanıldığı, sorunların çözümünde "Türk aile yapısı", "günah", "din" gibi kategorilerin kullanılıp kullanılmadığı incelenmiştir. Veriler SPSS programında değerlendirilerek tablolar oluşturulmuştur. Buradan yola çıkarak, söylem analizine temel oluşturacak sonuçlar elde edilmiştir.

Bulgular ve analiz

Tablo 1'de görüleceği gibi, Güzin Abla'ya mektup yazanların çoğunluğu kadındır. Mektupların içeriğine bakıldığında, kadınların erkeklerden daha sıklıkla aşk, ilişkiler ve aile problemlerine yönelik sorular sordukları gözlenmiştir. Mektup içeriklerinde kullanılan dile bakıldığında, kadınların Güzin Abla'ya "uzmanlardan" daha çok inandıkları, güvendikleri izlenimi edinilmektedir. Aynı O'Shaughnessy'nin ifade ettiği gibi (1999), medya bize "dişiliğin" ve "normal kadınlığın" ne olduğunu dikte ederken, bu örnekte, Güzin Abla benzer değerlerin kadınlara aktarılmasında aracı rolünü üstlenmektedir. Güzin Abla'ya yazılan mektuplar genellikle şu cümlelerle bitmektedir: "Sevgili Güzin Abla, ne olur bana bir akıl ver ve bana yardım et. Senin yardımına ihtiyacım var."

Mektupların Konusu											
			Aşk ve ilişkiler	Cinsellik	Bekaret	İhanet	Aiie içi Problemler	Psikolojik Problemler	Diğer	Toplam
Yazanın Cinsiyeti	Kadın	Sayı	30	2	1	4	10	2	7	56
		%	53,6%	3,6%	1,8%	7,1%	17,9%	3,6%	12,5%	100,0%
	Erkek	Sayı	7	3	0	4	4	0	6	24
		%	29,2%	12,5%	,0%	16,7%	16,7%	,0%	25,0%	100,0%
	Güzin Abla	Sayı	0	0	0	0	1	0	4	5
		%	,0%	,0%	,0%	,0%	20,0%	,0%	80,0%	100,0%
	Toplam	Sayı	37	5	1	8	15	2	17	85
		%	43,5%	5,9%	1,2%	9,4%	17,6%	2,4%	20,0%	100,0%

Tablo 1

Güzin Abla köşesi, cins kimliklerine karşı önyargı ve kalıpyargıların yaygınlaştırıldığı genellemelerle doludur. 17 Kasım 1998 tarihli köşesinde, "aldatıldığı kuşkusuyla" kendisine yazan bir kadın okura verdiği cevapta şu satırlar vardır:

"Bana kalırsa ısrarcı olma. Kendi haline bırak."

Güzin Abla'nın genel bakış açısı, kadının erkeğin yapmış olduğu hatalara gözünü kapatması gerektiğidir. Benzer bir şekilde, 15 Aralık 1999'da karısından boşanmayı düşünen bir erkeğe verdiği cevaptan:

"Onu boşamayı düşüneceğine, memlekete dönmeyi düşünmelisin. Karın da seninle gelmek zorunda. Kasabana dönüp, hayatına yeniden çeki düzen vermek zorundasın."

Güzin Abla'ya göre boşanmak, evli çiftlerin beraber karar verecekleri bir süreç değildir. Erkek boşar/boşanır... Kadın ise erkeğinin kararlarına uymak zorundadır.

15 Aralık 1998'de bir kadın okura verdiği cevaptan, kadınlarla ilgili genellemelerine bir başka örnek:

"Tüm coşkularına hâkim olmuş, zaaflarını yenebilmiş, daha deneyimli ve kendine güvenli, üstelik kendine neyin yakıştığını, neler yapıp neler yapamayacağının bilincinde olman güzel. Üstelik 40'lı yaşlarda kadın, beklentileri, kaprisleri, huzursuzlukları yatışmış olduğundan kendi kendisiyle barışıktır. Hoşgörünün, şefkatin, iyimserliğin insanıdır o... Çocuklar büyümüş, bir takım sorunlardan sıyrılmışlardır. Artık bu yaştan sonra kendisiyle ilgilenmek, kendine bakmak için zaman ayrmak, kendisi için yaşayabilmek olanağına ulaşmıştır."

Güzin Abla'nın "kadın olmak" ve "kadınlık alanına" ilişkin tanımlamaları hemen her yorumunda kendisini göstermektedir. Erkek ve kadının davranış kalıplarına ve olaylarla durumlar karşısındaki tepkilerine ilişkin kuralları bellidir. Bir kadının ancak 40'ından sonra olgunlaşıp kaprislerinden vazgeçeceği ve belki de "normalleşeceği" gibi... Erkekler ise kaprislilikte ve nazlanmakta kadınlara göre daha serbesttir. 17 Kasım 1998'de bir kadın okura verdiği cevaptan:

"Erkekler, çok fazla naz yapan, yıllar boyu peşinde koştukları, ulaşılmaz biri olarak gördükleri bir kadını elde ettikleri anda 'ne diye onun için bunca zaman kendimi parçalamışım sanki?' gibi bir duyguyla ondan uzaklaşabilirler."

Güzin Abla'ya göre erkekler nazlı, kaprisli olabilir. Bunda şaşırıp eleştirecek bir yan yoktur. Kadının tek yapması gereken, buna anlayış gösterip, kendisinden beklendiği gibi davranmasıdır.

Kadınlara dair genellemeler yapılmış mıdır?							
			Evet	Hayır	Net Değil	Değinilmemiş	Toplam
Mektupların Konusu	Aşk ve ilişkiler	Sayı	20	1	0	16	37
		%	54,1%	2,7%	,0%	43,2%	100,0%
	Cinsellik	Sayı	1	0	0	4	5
		%	20,0%	,0%	,0%	80,0%	100,0%
	Bekaret	Sayı	0	1	0	0	1
		%	,0%	100,0%	,0%	,0%	100,0%
	İhanet	Sayı	4	0	0	4	8
		%	50,0%	,0%	,0%	50,0%	100,0%
	Aile içi Problemler	Sayı	9	0	0	6	15
		%	60,0%	,0%	,0%	40,0%	100,0%
	Psikolojik Problemler	Sayı	0	0	0	2	2
		%	,0%	,0%	,0%	100,0%	100,0%
	Diğer	Sayı	3	0	1	13	17
		%	17,6%	,0%	5,9%	76,5%	100,0%
	Toplam	Sayı	37	2	1	45	85
		%	43,5%	2,4%	1,2%	52,9%	100,0%

Tablo 2

Tablo 2'de de görüldüğü gibi, Güzin Abla'nın kadınlara ilişkin genellemelere en çok yer verdiği konular, aşk, cinsellik, aile içi çatışmalar ve ihanet konusudur. Evlilik, Güzin Abla'ya göre kadının yaşamak, ayakta durmak için mecbur olduğu bir kurumdur. Bu nedenle, aile içi problemler veya boşanma konularıyla ilgili mektup yazan okurlarına, bir evlililik bitecekse, mutlaka bir ikinci evlilikle problemin çözülebileceğine ilişkin ipuçları verilir. 15 Ekim 1998'de yazan bir kadın okura verilen cevaptan:

"Bu adam şart değil, ayrıldıktan sonra karşına nasıl olsa seninle evlenip mutlu olabilecek biri çıkar. Boşanıp, kendine yeni bir yol çizer, belki de sevebileceğin biriyle yeniden evlenirsin."

Kadının toplumda evlilik bağıyla kimlik kazandığı ve evli kadınların bekâr kadınlardan daha saygın olduğu görüşünün yeniden tasdik edilmesidir bu cevap adeta... "Merak etme, boşansan da seninle evlenmek isteyecek biri çıkabilir" önermesi, kadın-erkek ilişkilerinde kadının varlığını, istek ve tercihlerini yok sayan ve erkeğin tercihlerinin kadının toplum içindeki kimlik ve aidiyetini belirleyen öğe kılan bir önermedir. Delany'nin dediği gibi (aktaran Dedeoğlu, 2004) eğer bir kadın evli (evcil?) değilse, adeta toplumda görünür değildir. Güzin Abla'nın yazıları incelendiğinde, sorunlu olsa dahi evlilik kurumuna büyük önem verdiği görülmektedir. Ona göre, bir kadın eğer boşanıyorsa, mutlaka yeniden evlenmelidir. Evlilik dışı ilişkiler ve beraber yaşamak konusuna ise olumsuz bakmaktadır.

Erkeklere dair genellemeler yapılmış mıdır?

			Evet	Hayır	NetDeğil	Değinilmemiş	Toplam
Mektupların Konusu	Aşk ve ilişkiler	Sayı	18	2	0	17	37
		%	48,6%	5,4%	,0%	45,9%	100,0%
	Cinsellik	Sayı	2	1	0	2	5
		%	40,0%	20,0%	,0%	40,0%	100,0%
	Bekaret	Sayı	1	0	0	0	1
		%	100,0%	,0%	,0%	,0%	100,0%
	İhanet	Sayı	4	0	0	4	8
		%	50,0%	,0%	,0%	50,0%	100,0%
	Aile içi Problemler	Sayı	4	2	0	9	15
		%	26,7%	13,3%	,0%	60,0%	100,0%
	Psikolojik Problemler	Sayı	0	0	0	2	2
		%	,0%	,0%	,0%	100,0%	100,0%
	Diğer	Sayı	3	0	1	13	17
		%	17,6%	,0%	5,9%	76,5%	100,0%
	Toplam	Sayı	32	5	1	47	85
		%	37,6%	5,9%	1,2%	55,3%	100,0%

Tablo 3

Güzin Abla köşesinde yeniden üretilen erkeğe yönelik genellemeler, erkeği kayıran niteliktedir. "Genç kızlara" ve "kadınlara" sürekli olarak "namuslarıyla çalışmalarını" tavsiye eden Güzin Abla, iş erkeğe geldiğinde, namus kavramı muğlaklaşmaktadır. 16 Kasım 1998'de bir mektuba verdiği yanıttan:

"Eşin, erkeklerin 50 yaş dolaylarında girdikleri o ünlü bunalıma girmiş durumda. Bizde, 'şeytana uyma' diye adlandırılan ve erkeklerin pek çoğunda rastlanan bu orta yaş bunalımı, erkeği zaman zaman kötü durumlara düşürüp, çevreye rezil olmasına bile yol açabilir. Kızı yaşındaki kadınlarla düşüp kalkmak, hafif meşrep kadınlara merak duymak, aptalca çapkınlıklar yapmaya kalkışmak hep bu bunalım sonucudur. Sana biraz sabırlı olmayı önereceğim. Çünkü bu bir dönemdir. Erkekler genellikle bu dönemi atlatıp 'Ben ne yaptım?' diye pişmanlık duyarlar. Akılları başlarına gelir. Yüz göz olmaktan kaçınıp, dır dır yapmadan, sabırla onun bu bunalımdan çıkmasını bekleyebilirsin."

Güzin Abla'nın erkeği kayıran ve aldatma konusunda özgürleştiren bu tutumu, kadını ilişkilerde "zayıf", "biat eden", "sabreden", "göz yuman" ve erkeği sinirlendirmemek için haksızlığı sineye çeken bir konuma indirgemektedir. Bir kadın olmakla birlikte, Güzin Abla aslında toplumda varolan maço bakış açısını yeniden üretmekte ve "normal kadının" nasıl olması gerektiği konusunda ataerkil perspektifi yaygınlaştırmaktadır. Erkeğin tersine, Güzin Abla'ya göre, çok gezen, karşı cinsle sık ve yakın ilişki kuran kadınlar ise "hafif meşrep" kadınlardır. 17 Aralık 1999'da bir mektuba verdiği cevaptan:

"Senin böyle tanıştığın bir erkeğin evine aynı gece uslu uslu gitmen, sorgu sual etmeyip onunla birlikte olman hoşuna gitmemiş olabilir. Erkekler böyle kolay kadınlardan hoşlanmazlar. Onlar 'benimle olduğu gibi başkalarıyla da yapar', diye düşünürler. Senin ona özel bir ilgi, bir sevgi duyduğunu düşünmez, bu olaya kuşkuyla bakarlar. Hemen kollarına atılıveren, hemen ona teslim olan kıza 'hafif kız' ya da 'bir gecelik, bir maceralık kadın', diye bakarlar. Yalan da değil hani."

Güzin Abla'ya göre, kadınların erkekler yüzünden acı çekmesi, üzülmesi, haksızlığa uğraması, büyütülecek bir durum değildir. Kabul edilmesi ve sineye çekilmesi gereken bir durumdur. Çünkü, erkek üzer, aldatır, leke sürer ve bunları yapmak onun doğasında vardır:

"Onu nasıl elde edeceğim, diye günlerini karartıp düşüncelere dalacağına, olayı olduğu gibi kabul et, işi fazla büyütme!"

Kadın ve erkeğe ilişkin cins rollerinin tanımlanmasında ve yaygınlaştırılmasında bu kadar katı bir tutum takınan Güzin Abla'nm köşesine gelen eşcinsellikle ilgili mektuplara verdiği cevaplar da bir o kadar ilginçtir. Öncelikle, şunu belirtmekte fayda var: Güzin Abla köşesinde eşcinselliği tanımlamak için seçilen ve kullanılan yaygın sözcük "homoseksüel"dir. Bunun bir kaç nedeni olabilir. Ya eşcinsellik konusunda mektup yazanlar cinsel yönelimlerini tarif eden gay/lezbiyen/biseksüel/transeksüel gibi sözcükleri kullanmaktan kaçınmıştır, ya da Güzin Abla bu sözcükleri bilinçli olarak sansürlemiş ya da sık kullanılmamasını tercih etmiştir. Tablo 4'te görüleceği gibi, Güzin Abla'nın eşcinselliğe bakışı olumsuzdur.

Eşcinselliğe yaklaşımı nasıldır?					
		Sıklık	**Yüzde**	**Geçerli Yüzde**	**Toplam**
Değer	**Negatif**	3	3,5	3,5	3,5
	Net Değil	1	1,2	1,2	4,7
	Değinilmemiş	81	95,3	95,3	100,0
	Toplam	85	100,0	100,0	

Tablo 4

Eşcinselliği tedavi edilmesi gereken bir hastalık gibi gören Güzin Abla, kendisine eşcinsellikle ilgili konuları danışanlara sıklıkla sinirlenmekte, "eşcinsel olmak da ne demekmiş?" türünden yanıtlar vermektedir. Güzin Abla'ya göre, eşcinsellik ya geçici bir durumdur, ya bir hatadır ya da hiç bahsi geçmemesi gereken bir konudur. 20 Aralık 1999'da bir mektuba verdiği cevaptan:

"Oğlum, kendine gel. Neden eşcinsel olacakmışsın ki? Davranışların biraz kadınsı olabilir. Ama sen erkeklere karşı cinsel çekim duymuyorsun. Kendini toparlayabilir, kızlara karşı daha ilgili olabilirsin. Ama hiç flört etmediğin, kızlarla gezmediğin için illa homoseksüel mi sayılmalısın? Sakın ha! Kendi cinsinden bir kimseye karşı eğilim duymaya dayanan homoseksüellik, gençlerde geçici de olabiliyor. Öteki cinsten uzak kalmaya iteleyen bu duygu zaman zaman yaş ilerleyince geçer... Silkine-

rek kendine gelmeye çalışabilirsin. Baktın ki hareketlerin de pek efemine, şöyle erkekçe davranmaya erkekçe giyinip ona göre konuşmaya çalış; istersen az zamanda başarı elde edebilirsin. Herkes bir yerde kendisini tashih edebilir, buna inan yavrum. Ne diye boşu boşuna hakkında yanlış hükümlere vardıracaksın?"

Güzin Abla köşesinde yaygınlaştırılan geleneksel cins rolleri ve ataerkil bakış açısına ilişkin örnekler kadınlık, erkeklik ve eşcinsellikle sınırlı değildir kuşkusuz. Dert köşesine danışanların "iyi ahlaklı" olup olmadıklarına ilişkin yargılara da varır Güzin Abla. Burada kıstas, Türk aile yapısıdır. Tablo 5'te de görüleceği gibi Güzin Abla hemen her konuda yorum yaparken Türk aile yapısı referansından yararlanmakta ve okurlara verdiği yanıtlarda Türk ailesinin değerlerinden yola çıkmaktadır. "Türk tipi aile"den kasıt, klasik ataerkil aile yapısıdır. Ataerkil ailede, kadın ikinci sınıf konumunda, erkek ise ailenin direği ve kutsal değerlerinin (tabuların) koruyucusu ve yaşatıcısı rolündedir. Aile fertleri için neyin doğru neyin yanlış olduğuna karar veren erkektir. Güzin Abla köşesinde de zaman zaman aile onuru, aileye bağlılık, karşı cinsle ilişkilerde veya farklı cinsel yönelimlerde ailenin rolü ve etkisi gibi konular dile getirilmektedir. Türk aile yapısı kadar, Türk örf ve âdetleri de Güzin Abla'nın diline yerleşmiş kavramlardır. Almanya'da iki kültür arasında sıkışıp kalmışlığı üzerine yazan bir okura Güzin Abla'nm verdiği cevaptan:

"Güzel oğlum, dünyada globalleşme hedefinin giderek yaygınlaştığı, Türkiye'nin AB'ye girmek için böylesine çaba sarfettiği bu devirde sevginin de sınırları olmamalı. Ancak Türk aile yapısının, örf ve âdetlerimizin böylesine bir devrim geçirmesi için sanırım daha uzun yıllar gerekecek. Türk kültürüyle büyütülmüş Almanlar olduğunuzu ise sen yine de söylememiş ol bana. Ben de duymamış olayım."

Dert köşesine yazılan mektup içeriklerinde "Türk aile yapısı" "örf ve âdetler" vurgusu olanların sıklığı, tablo 5'te görülmektedir.

"Türk Aile Yapısı"na dair genelleme yapılmış mıdır?						
			Evet	Net Değil	Değinilmemiş	Toplam
Mektupların Konusu	Aşk ve ilişkiler	Sayı	12	1	24	37
		%	32,4%	2,7%	64,9%	100,0%
	Cinsellik	Sayı	0	1	4	5
		%	,0%	20,0%	80,0%	100,0%
	Bekaret	Sayı	0	0	1	1
		%	,0%	,0%	100,0%	100,0%
	Ihanet	Sayı	5	0	3	8
		%	62,5%	,0%	37,5%	100,0%
	Aile içi Problemler	Sayı	6	2	7	15
		%	40,0%	13,3%	46,7%	100,0%
	Psikolojik Problemler	Sayı	0	0	2	2
		%	,0%	,0%	100,0%	100,0%
	Diğer	Sayı	2	1	14	17
		%	11,8%	5,9%	82,4%	100,0%
	Toplam	Sayı	25	5	55	85
		%	29,4%	5,9%	64,7%	100,0%

Tablo 5

Okurların aile ve evlilik konusunda yitirdikleri güveni yeniden inşa etmek gibi bir misyon yüklenmiş gibi görünmektedir Güzin Abla. Bir yazısında şöyle demektedir:

"Okurlarıma biraz olsun evlilik hakkında umut verebilsek... Onları bu evlilik korkusundan kurtarabilsek, onları evliliğe yeniden inandırabilsek, ne iyi olur."

Lakin, Güzin Abla'nın inanışına göre, evlilik konusunda erkeğin ikna edilmesinde, düzgün bir aile kurulmasında esas olarak kadına büyük rol düşmektedir. 15 Ekim 2006'da bir kadın okuruna yazdığı cevaptan:

"Bu beraberlik sırasında aklını kullanıp onu evliliğe ikna edebileceksen, ne ala..."

Güzin Abla'nın yaygın söylemi, kadının aklını kullanıp, erkeği evliliğe ikna etmesi, çok düşünmemesi, dır dır etmemesi ve erkeğin canını sıkmaması üzerinedir. 20 Kasım 2006'da bir erkek okura verdiği yanıttan:

"Sana bu kadar yakın ve seninle evlenme hayalleri içinde olan bir genç kızın böyle bir kırgınlığı bu kadar uzatması yanlış."

Köşeye gönderilen mektup içeriklerinin bir bölümü de adeta birer "günah çıkartma seansı" niteliğindedir. ***"Sevgili Güzin Abla, doğum kontrolü günah mı?", "Anal seks günah mı?"*** veya ***"Evlilik dışı cinsel ilişkiye girdim, günah mı?"*** türünden sorular sıkıkla sorulan sorular arasındadır.

"Günah" kelimesi kaç kez kullanılmıştır?					
		Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam
Değer	1	2	2,4	2,4	2,4
	Hiç	83	97,6	97,6	100,0
	Toplam	85	100,0	100,0	

Tablo 6

Aynı bağlamda, Güzin Abla köşesinde dini referanslı sözcüklerin kullanım sıklığı da tablo 7'de görülmektedir.

"Din, Allah, Hayır, Fani, Peygamber, Dua, Kader, İnşallah, Şükretmek vb." kelimeler kullanılmış mıdır?					
		Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde	Toplam
Değer	Evet	10	11,8	11,8	11,8
	Hayır	75	88,2	88,2	100,0
	Toplam	85	100,0	100,0	

Tablo 7

Güzin Abla (Güzin Sayar ve daha sonraları kızı Feyza Algan), İstanbullu, Batılılaşmacı, modernleşmeci bir ailenin Fransız okulunda eğitim almış bir ferdi olarak, aslında dini referanslara karşı tepkiseldir. Yine de, İslam'ın baskın geleneksel değerlerlerinden çok da uzaklaşmak niyetinde değildir. ***"Kürtaj günah mıdır?"*** diye soran bir kadın okura verdiği cevaptan:

"Sevgili kızım, söylediklerin çok doğru ama, ne yazık ki sizin aile büyüklerinizi olduğu gibi, bu konuda onları ikna eden bazı politikacılarımız var. Meydanlara çıkıp bol bol doğurmanın, kalabalıklaşmanın yararından söz edip, doğum kontrolünün günah olduğunu avaz avaz haykırıyorlar... Eğer kürtaj belli bir dönemden önce yapılırsa, embriyonun organları, sinir sistemi ve kalbi henüz oluşmadığından günah sayılmamalı. Ama daha ileri dönemlerde yapılan kürtaj için aynı şeyi söylemek elbette mümkün değil."

Sonuç yerine

Bireysel düşünce ve kanaatler kalıpyargılardan farklıdır. Bireysel inanç ve kanaatlerin kalıpyargıya dönüşmesi için çoğunluğun belleğinde, belli bir grubun üyelerine ait, dikkate değer bir özelliğin varolduğuna dair inanışın yaygınlaştırılmış olması gerekir. Örneğin, kadınların matematik ve fen konularında erkeklerden daha zayıf olduğuna dair yaygın inanış, bu kalıpyargıların bir sonucudur. Cins kalıpyargılarını araştıran psikologlar, dil ve söylemde yaygınlaştırılan bu basmakalıp yargıların kökenine inebilmek için kadın, erkek ve eşcinsellerin tanımlanmasında sıklıkla kullanılan sözcüklerle ilgilenmişlerdir (Broverman ve diğerleri 1972). Normal bir kadın ve normal bir erkeğin tanımlandığı söylemsel pratiklere bakıldığında, içtenpazarlıklı/açıksözlü, aktif/edilgen, baskın/itaatkâr ve benzeri sıfatların nasıl büyük bir oydaşmayla, ortalama erkek ve kadını tanımlamak için yaygın olarak kullanıldığı ortaya çıkmıştır. Cinslere ilişkin kalıpyargıların yeniden üretilmesi ve yaygınlaşmasında medyanın rolü çok büyüktür. Bu nedenle, medya içeriğinin sistematik incelemesi ve analizi, cins kimliklerinin yanlış ve taraflı kurgulanışını ortaya koyması açısından çok önemlidir (Herrett-Skjellum & Allen, 1996).

Cins kimlikleri, gazetelerin "dert köşelerinde" de yanlı ve yanlış temsil edilmektedir. Hürriyet gazetesinin Kelebek ekinde yayımlanan "Güzin Abla" köşesi de bu hatalı pratiğin çağdaş örneklerinden biridir. Araştırmamız göstermiştir ki, Türkiye'nin en çok okunan gazetelerinden birinde, okurla-

rın kişisel sorunlarına çözümler ürettiği iddiasıyla oluşturulmuş bir köşede, toplumda varolan erkek egemen, homofobik ve cinsiyetçi söylem en acımasız şekilde yeniden üretilmektedir. Güzin Abla köşesinde, kadınlar sistematik olarak "boyun eğen", "talep eden", "sabretmesi gereken", "rıza göstermesi gereken" cins olarak tasvir edilmektedir. Aynı köşe, erkekler için kullanılan "üzerine gidilmeyecek", "rahat bırakılması gereken", "evliliğe ikna edilecek", "zorlanmayacak" baskın karakter tanımlamalarıyla doludur. Güzin Abla köşesinde belki de en problemli temsil pratiği, eşcinsellikle ilgili olanlardır. Eşcinselliğin iyileştirilmesi gereken bir hastalık veya geçici, yanlış bir heves olarak sunulduğu bu köşenin belki de ileride sadece homofobik içeriğine ilişkin bir analize konu olması faydalı olacaktır kanaatindeyiz.

Kaynakça

Bek, M.G., (2006), "Medya ve Toplumsal Katılım Araştırması İçerik Analizi Sonuçları Raporu", Online: http://www.britishcouncil.org/turkey-society-media-and-social-inclusion-report-turkish.doc , (15.02.2009).

Broverman, I.K., Vogel, S.R, Broverman, D.M., Clarkson, F.E, Rosenkrants, P.S. (1972), "Sex-role Stereotypes: A Current Appraisal", *Journal of Social ıssues*, 28, s. 59-78.

Darroch, E., (2007), "What's Sexism? It's a Global Problem", *Just Focus*, Online: http://www.justfocus.org.nz/articles/2007/05/18/what-is-sexism-its-a-global-problem/. (12.05.2007).

Dedoğlu, S. (2004). *Neoliberalizmin Tahribatı: Türkiye'de Ekonomi, Toplum ve Cinsiyet*, Metis Yayınları.

Fiske, S.T., (1993), "Controlling Other People: The Impact of Power on Stereotyping", *American Psychologist*, 48, s. 621-628.

Hernandez, D.G., (1994), "Good and the Bad About Women's News in Newspapers", Editor & Publisher, May 21, s. 17, 41.

Herrett-Skjellum, J. & Allen, M. (1996), "Television programming and Sex Stereotyping: A Meta-Analysis", B. Burleson (der), *Communication Yearbook*'un içinde, 19, s. 157-188, Thousand Oaks, CA: Sage.

Litosseliti, L., (2006). *Gender & Language: Theory & Language*, Holder, Arnold.

O'Shaughnessy, M., (1999), *Media and Society: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Şahan, İ.E., & Şahan, M., (2007), "Eşcinselliğin Yazılı Basında Temsili: Hürriyet Gazetesi Örneği", *Galatasay Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya Çalışmaları ve Uygulama Merkezi*'nin 4 Aralık 2007'de düzenlediği "3. Sayfa" başlıklı ulusal konferansta sunulan yayımlanmamış tebliğ.

Williams, J.E. & Best, D.L., (1990), *Measuring Sex Stereotypes: A Multinational Study. Newbury Park*, CA: Sage.

Notlar

1 Ayrıntılı bilgi için bkz: http://www.uexpress.com/dearabby/bio.html

2 Avrupa Demokrasi ve İnsan Hakları Girişimi programı çerçevesinde Avrupa Komisyonu tarafından desteklenen bu kampanya, 3-4 Mayıs 2008'de bir konfrerans düzenledi. Friedrich Ebert Stiftung, Mama Cash, Global Fund For Women'ın katkılarıyla, Kadınların Medya İzleme Grubu tarafından, Filmmor Kadın Kooperatifi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi ortaklığıyla düzenlenen bu konferansta "cinsiyetçi olmayan bir medya mümkün mü?" sorusuna cevap arandı. Ayrıntılı bilgi için: www.mediz.org.

3 KAOS GL derneğinin 13-19 Mayıs 2008 tarihlerinde düzenlediği "3. Uluslararası Homofobi Karşıtı Buluşma"ya Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) Mersin Milletvekili Zafer Üskül de katılmıştı.
TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu Başkanı Prof. Dr. Üskül, buluşmanın açılış konuşmasında "insanların cinsel yönelimlerinden dolayı ayrımcılığa uğramamaları gerektiğini" söylemişti.
Vakit gazetesinin 21 Mayıs'ta Üskül'ün katılımını "tercihi sapıklardan yana" diyerek haberleştirmesi ve gazetenin köşe yazarlarından Arseven'in aynı tarihteki "'Dönme'lere teminat veren bir 'AK Partili!..'" başlıklı köşe yazısı dikkat çekmişti.

4 Online: http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=193217, (14.02.2009)

5 http://www.guzinabla.com.tr

geçen sayıdakiler

İroni

Cogito / Sayı: 57

Yazarlar Hakkında

Sara Ahmed: Goldsmiths College'da Irk ve Kültür Araştırmaları profesörü olan Sara Ahmed, feminist kuram, eleştirel ırk çalışmaları, postkolonyal kuram ve queer kuram çalışıyor. Yayımlanmış kitaplarından bazıları: *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* (1998); *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality* (2000), *The Cultural Politics of Emotion* (2004) ve *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others* (2006).

Yasemin Akis: ODTÜ Sosyoloji Bölümü doktora öğrencisi ve araştırma görevlisi.

Fatmagül Berktay: Lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini (Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi) Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden aldı. İngiltere York Üniversitesi'nde Kadın Araştırmaları alanında ikinci bir yüksek lisans çalışması yaptı. Türkiye Ekonomik ve Sosyal Tarih Vakfı kurucu üyesi, Association of European Women Political Scientists ve International Federation for Research in Women's History (IFRWH) üyesi olan Fatmagül Berktay, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde Uluslararası İlişkiler Bölüm Başkanı ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Başkanı olarak görev yapmaktadır. Chevening, Fulbright ve Salzburg Seminar burslarıyla yurtdışında akademik çalışmalar yapmış olan Berktay'ın yapıtları arasında *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın* (Metis, İstanbul, 1996, 2002), *Women and Religion – A Comparative Perspective* (BlackRose Books, Montreal, 1998) ve *Tarihin Cinsiyeti* (Metis, İstanbul, 2003, 2006) vardır. Yakında *Politikaya Davet* (Yeni İnsan Yayınları) adlı kitabı yayımlanacak olan yazar, halen Hannah Arendt'in siyaset teorisinin açılımları üzerinde çalışmaktadır.

Mehmet Bozok: ODTÜ Sosyoloji Bölümü, doktora adayı.

Rosi Braidotti: Utrecht Üniversitesi'nde kadın çalışmaları bölümünde profesör olan Braidotti, Hollanda Kadın Çalışmaları Araştırma Okulu'nun da yöneticiliğini yürütüyor. Feminist felsefe, epistemoloji, postyapısalcılık ve psikanaliz çalışan yazar *Signs*, *differences* ve *The European Journal of Women's Studies* dergilerine danışmanlık yapıyor. Makaleleri ve kitapları çok sayıda dile çevrilen Braidotti'nin kitaplarından bazıları: *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (Columbia University Press, 1994); *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming* (Polity Press, Cambridge 2002); *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nomade* (Gedisa, 2004); *Transpositions: on Nomadic Ethics* (Cambridge, 2006).

Judith Butler: Yüksek öğrenimini ve doktorasını Yale Üniversitesi'nde tamamlayan Butler, Wesleyan ve Johns Hopkins üniversitelerinde çalıştı, halen California Üniversitesi'nde Retorik ve Karşılaştırmalı Edebiyat dalında profesör olarak görev yapıyor. Feminist kuram, felsefe ve güncel siyaset alanında çalışmalarını sürdüren yazarın kitaplarından bazıları: *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, (1990; *Cinsiyet Belası, Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Metis, 2008); *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (1993); *The Psychic Life of Power: Theories on Subjection* (1997; *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, Ayrıntı, 2005), *Excitable Speech* (1997) ve *Undoing Gender* (2004).

Tina Chanter: Doktora derecesini New York Stony Brook Üniversitesi'nden alan Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's Re-writing of the Philosophers* (Routledge, 1995); *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger* (Stanford University Press, 2001); *Gender: Key Concepts in Philosophy* (Continuum, 2007) ve *The Picture of Abjection: Film, Fetish, and the Nature of Difference* (Indiana University Press, 2008) kitaplarının yazarı ve *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas* (Penn State University Press), *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis* (State University of New York Press, 2005) ve *Sarah Kofman's Corpus* (SUNY Press, 2008) kitaplarının editörü. State University of New York Press'in Gender Theory serisinin editörü olan yazar, *Antigone's Affects: Political Legacies* başlıklı bir kitap projesi üzerinde çalışıyor.

Zeynep Direk: 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi ve ardından Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Doktorasını 1998 yılında Memphls Üniversitesi'nden aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının (*Dünyanın Teni, Sonsuza Tanıklık, Irk Kavramını Kim İcat Etti* vd.) yanı sıra, özellikle *Defter* ve *Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı, Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta, çağdaş kıta Avrupası felsefesi çalışmaktadır.

Gülnur Elçik: 1982 Bursa doğumlu. Lise eğitimi süresince, Büyükşehir Belediyesi Konservatuarı eğitimine de devam eden yazar, mezuniyetinin ardından Mersin Üniversitesi Kamu Yönetimi bölümünde lisans eğitimi görmüştür. Şu anda Kocaeli Üniversitesi yüksek lisans tezi çalışmasına devam etmekle birlikte; feminizm, kimlikler, müzik ve bilim sosyolojisi, savaş ve islam konularında yazılar yazmakta, çalışmalar yapmaktadır.

Hande Birkalan Gedik: Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünde tamamladı, yüksek lisans ve doktora derecelerini Indiana Üniversitesi Halkbilim Enstitüsü'nden aldı. Antropoloji, postkolonyalizm, toplumsal ve kültürel kuram, feminizm çalışıyor. Yeditepe Üniversitesi Antropoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışan Gedik, kitaplarda ve akademik dergilerde yayımlanan çok sayıda makalenin yanı sıra Belkıs Kümbetoğlu'yla birlikte *Gelenekten Geleceğe Antropoloji* (Epsilon, 2004) kitabının yazarı ve editörü.

Elizabeth Grosz: Rutgers Üniversitesi, New Jersey ABD'de Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları'nda profesördür. Feminist felsefe ve kuramın soruları üzerine, örneğin beden, cinsiyet farklılığı ve zamansallık ilişkileri üzerine eserler vermiştir. Eserleri arasında şu kitaplar sayılabilir: *Uçucu Bedenler: Bir Beden Feminizmine Doğru (Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism)* (1994), *Oluşlar: Zaman, Bellek ve Geleceklerdeki Araştırmalar* (*Becomings: Explorations in Time, Memory and Futures)* (1999), *Zamanın Çentiği: Politika, Evrim ve Uygunsuz Vakitte Olan (The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely) (2004) ve Zaman Yolculukları: Feminizm, Doğa ve İktidar (Time Travels: Feminism, Nature and Power)* (2005). Son zamanlarda sanat ontolojisiyle ilgilenmektedir.

Luce Irigaray: 1930 yılında Belçika'da doğdu. 1960'ların başında Fransa'ya yerleşti ve Centre National de la Recherche Scientifique'te araştırmacı olarak çalışmaya başladı. Jacques Lacan'ın psikanaliz seminerlerine katıldı; felsefede ve psikanalitik kuramda hakim ataerkil söylemi ve kadının eril ekonomiden dışlanışını eleştirdiği ikinci doktora tezi *Speculum de L'Autre Femme* (1974; Öteki Kadının Speculumu) nedeniyle Vincennes Üniversitesi'ndeki görevinden azledildi. Avrupa ve Amerika'da feminist kuram üzerine çok sayıda konferans ve seminer verdi. 1982'de Rotterdam Erasmus Üniversitesi'nde felsefe bölümü başkanı oldu. Çalışmalarından bazıları: *Speculum de l'autre femme* (1974), *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977), *Éthiques de la différence sexuelle* (1984), *Langages* (1987), *Sexes et genres à travers les langues* (1991).

Dicle Koğacıoğlu: 1972'de Ankara'da doğdu. Boğaziçi Üniversitesi sosyoloji bölümünü bitirdi. State University of New York at Stony Brook'ta sosyoloji yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Brown ve Columbia Üniversiteleri'nin doktora sonrası bursları ile hukuk sosyolojisi ve hukuk antropolojisi alanlarındaki incelemelerine devam etti. Gündelik hayatta hukuk pratikleri, kadınların hukuk kurumu ile ilişkileri, namus cinayetlerinin söylemsel olarak kuruluşu ve Anayasa Mahkemesi üzerine makaleleri Türkiye'de ve yurtdışmda akademik dergi ve kitaplarda yayımlandı. Halen Sabancı Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir.

Katve-Kaisa Kontturi: Finlandiya Turku Üniversitesi, Sanat Tarihi bölümünde öğretim görevlisi.

Herta Nagl-Docekal: Viyana Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör olarak görev yapan Nagl-Docekal, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*'nin editörlerinden biri ve Avusturya Bilim Akademisi üyesidir. Çok sayıda çalışması İngilizceye çevrildi, *A Companion to Feminist Philosophy*, *Feminist Interpretations of Immanuel Kant* ve *Continental Philosophy in Feminist Perspective* kitaplarına katkıda bulundu, makaleleri *Hypatia* ve *Philosophy and Social Criticism* dergilerinde yayımlandı.

İmge Oranlı: 1982 yılında Berlin'de doğdu. Lise eğitimini İstanbul'da tamamladı. 2000 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde başladığı lisans eğitimini 2004 yılında bitirdikten sonra yüksek lisans eğitimine Boğaziçi Üniversitesi'nin Felsefe Bölümünde devam etti. Boğaziçi Üniversitesi'nden 2008 yılında M.A. derecesiyle mezun oldu. Master tezi "Platon'da Kötülük Problemi" üzerinedir. İmge Oranlı DePaul Üniversitesi'nin (Chicago, ABD) felsefe bölümününde doktora programına devam ediyor.

Hande Öğüt: İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi'ni bitirdi. Çeşitli gazete, dergi ve televizyon programlarında editör olarak görev aldı. *Hayalet Gemi, gergindergi* ve *altzine*'de öyküleri, *Eşik Cini, Picus Edebiyat, Mor Taka, Pazartesi* ve *Amargi* dergilerinde yazıları yayımlandı. *Radikal Kitap, Varlık, Mesele, Notos Edebiyat, Kaos GL* dergilerine yazmayı sürdürüyor. Serbest editör olarak çalışıyor.

Ülkü Özakın: ODTÜ Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, *Amargi* Feminist Dergi Yayın Kurulu üyesi.

Gertrude Postl: Felsefe doktorasını Viyana Üniversitesi'nde tamamlayan Postl, New York Stony Brook Üniversitesi'nde kadın araştırmaları bölümünde, Dowling College'da felsefe bölümünde öğretim görevlisidir. Felsefe ve edebiyat, feminist kuram ve feminist etik çalışan Postl, çok sayıda makale ve incelemenin yanı sıra *Feministische Entwürfe zu Sprache und Geschlecht* (Passagen, 1991) kitabının yazarıdır.

Serpil Sancar: Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Siyasal Davranış Bilim Dalı, Kadın Sorunları Uygulama ve Araştırma Merkezi.

Milla Tiainen: Finlandiya Turku Üniversitesi, Müzikoloji bölümünde öğretim görevlisi

Seda Türkoğlu: 1985 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Bilgi Üniversitesi Medya ve İletişim Sistemleri Bölümü'nden 2008 yılında bölüm 6.sı olarak mezun oldu. Öğrenciliği sırasında medya-temsil-cins kimlikleri konularında çalışmalar yaptı. "Güzin Abla köşesinde yeniden üretilen cins kimlikleri" araştırması da bunlardan biridir. Halen özel sektörde müşteri ilişkileri sorumlusu olarak çalışıyor.

Ezgi Ünalan: 1986 yılında Gaziantep'te doğdu. 2003 yılında ÖSYM bursu ile İstanbul Bilgi Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Sistemleri Bölümü'nde eğitime başladı. 2008'de bölüm birinciliği ile üniversiteden mezun oldu. Bitirme tezi olarak "Alevi Kimliğinin Türk Basınında Veriliş Biçimi: Madımak Katliamı" adlı çalışmayı hazırladı. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Radyo – TV Tezli Yüksek Lisans Bölümü'nde eğitimine devam ediyor.

Iris Marion Young: (1949-2006) Chicago Üniversitesi Siyaset Bilimi bölümünde profesör olarak görev yaptı, aynı üniversitenin Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları ve İnsan Hakları Merkezi'nde çalıştı. Çağdaş siyaset bilimi ve feminist kuram çalışan yazarın kitapları çok sayıda dile çevrildi. Kitaplarından bazıları: *Justice and the Politics of Difference* (1990), *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory* (1990), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* (1997), *Inclusion and Democracy* (2000) ve *On Female Body Experience: 'Throwing Like a Girl' and Other Essays* (2005).

Monique Wittig: (1935 - 2003) Doktora derecesini École des Hautes Études en Sciences Sociales'ten aldı. 1964'te yayımlanan ilk romanı *L'opoponax*'tan sonra yayımlanan Les Guérillères (1969), lezbiyen feminizmin dönüm noktası sayılır. 1976'da yerleştiği ABD'de çeşitli üniversitelerde ders verdi; Tucson'daki Arizona Üniversitesi'nde kadın araştırmaları ve Fransızca bölümlerinden profesör olarak görev yaptı. Kitaplarından bazıları: *Le Corps Lesbien* (1973), *Virgile, non* (1985), *The Straight Mind and Other Essays* (1992).

cogito

Kapaktaki Enstalasyon: Anahi de Canio, *Ode to Rosa Parks*, 2007

ISSN 1300-2880-58





Fiyatı: 22 TL